

शूद्रो का प्राचीन इतिहास

शूद्रों का प्राचीन इतिहास

रामशरण शर्मा



राजकुमर प्रकाशन

नयी दिल्ली एटला

मूल्य रु 175 00

प्रथम संस्करण 1992

© रामशरण शर्मा

प्रकाशक राजकमल प्रकाशन प्रा लि

1-बी नेताजी सुभाष मार्ग

नई दिल्ली-110002

लेजर टाइपसेटर साकेत फोटोटाइप सेंटर

शकरपुर विस्तार दिल्ली 92

मुद्रक मेहरा ऑफसेट प्रेस

दरियागज नई दिल्ली -110002

आवरण नरेंद्र श्रीवास्तव

SHUDRON KA PRACHEEN ITIHAS

History by R S Sharma

—

ISBN 81 7178 212-4

अनुक्रम

भूमिका	9
उत्पत्ति	16
जनजाति से वर्ण की ओर	49
दासता और अशक्तता	88
मौर्यकालीन राज्यनियंत्रण और सेविवर्ग	146
भारतीय व्यवस्था का कमजोर पड़ना	176
सूत्रांतरण की प्रक्रिया	220
सारांश और निष्कर्ष	278
ग्रन्थ सूची	301

आमुख

मैंने इस विषय पर अध्ययन लगभग दस वर्ष पहले आरम्भ किया किंतु भारतीय विश्वविद्यालय के शिक्षक की कार्यक्षमता और पुस्तकालय की समुचित सुविधा के अभाव के कारण कोई उल्लेखनीय प्रगति नहीं कर सका। इस प्रयत्न पर अधिकतर स्कूल ऑफ ओरिएंटल ऐंड अफ्रीकन स्टडीज में दो विहसत्रों (1954-56) में पूरा किया गया जहाँ जाने के लिए पटना विश्वविद्यालय ने मुझे उत्तारपूर्वक अध्ययन अवकाश प्रदान किया। यह पुस्तक मुख्यतया मेरे उस शोधप्रबंध पर आधारित है जो लन्दन विश्वविद्यालय में 1956 ई. में पी एच डी की उपाधि के लिए स्वीकृत हुआ था।

हैं एक आर आतयिन प्रो एच डब्ल्यू देवी, डॉ टी एन दवे, डॉ जे डी एम डेरेट प्रो सी वान फुरस्सैमेनहार्फ प्रो डी डी कोसबी, प्रो आर एन शर्मा और डॉ ए के वार्डर और अनेक अन्य मित्रों को मैं धन्यवाद देता हूँ, जिनसे मुझे इस कार्य में अनेक प्रकार की सहायता मिली है। डॉ एत डी बार्नेट ने मुझे जो बहुमूल्य सुझाव दिए हैं उसके लिए मैं उनका आभारी हूँ। अपने निम मित्र डॉ देवराज को मैं अवश्य धन्यवाद दूँगा जिनकी सहायता यदि प्रमाणीकरण और अनुसंधानिक कार्य में नहीं मिलती तो पुस्तक के प्रकाशन में कुछ और भिन्न हो जाता। डॉ उपेंद्र टाकुर पर भी आभारी हूँ जिन्होंने अनुक्रमणी तैयार की है और प्रमाणीकरण में भी मेरी सहायता की है। सबसे बड़का इस्ते मैं अपना सौभाग्य मानता हूँ कि मुझे प्रो ए एन बैराम के साथ कार्य करने का अवसर मिला जिनके अविद्यत वैदुष्य मानव-ह छात्रों की वैदिक सततता के प्रति स्नेह और सुदृढ़ संमित मार्गदर्शन से इस प्रयत्न की रचना में बहुत सहाय निम्न है। इसमें तथ्य और निर्णय सबकी जो पूर्ण अथवा अन्य तकनीकी अनिवारिताएँ रह गई हों, उनका दायित्व मैं अपने ऊपर लेता हूँ।

छपकारण शर्मा

कि उसके समय वैसे पराश्रित वर्ग अब विद्यमान नहीं थे ।⁷

इसमें सदेह नहीं कि बहुत सी अति पुरातन सामाजिक प्रथाएँ उन्नीसवीं शताब्दी में भी प्रचलित थीं । इंग्लैंड के विक्रमोन्मुख औद्योगिक समाज और भारत के पुराने तथ पतनोन्मुख समाज के बीच की गहरी विषमता ने राष्ट्रीय भावना से प्रेरित भारत के शिक्षित और बुद्धिजीवी वर्ग का ध्यान आकर्षित किया ।⁸ उन्होंने महसूस किया कि सती प्रथा, आजीवन वैषम्य, बाल विवाह और सजातीय विवाह की प्रथा राष्ट्र की प्रगति में बाधक हैं । चूँकि ये प्रथाएँ धर्मशास्त्रों के बल पर चल रही थीं इसलिए यह अनुभव किया गया कि उनमें आवश्यक सुधार आसानी से लाए जा सकते हैं यदि यह सिद्ध किया जा सके कि वे सुधार धार्मिक ग्रंथों के अनुरूप हैं । इस प्रकार सन् 1818 ई. में राममोहन राय ने सती प्रथा के विरोध में प्रकाशित अपनी प्रथम पुस्तिका (ट्रैक्ट) के द्वारा यह सिद्ध करने का प्रयास किया कि शास्त्रों के अनुसार नारी के मोक्ष का सर्वोत्तम साधन सती प्रथा नहीं है ।⁹ इसी शताब्दी के पौचवें दशक में स्मृति ग्रंथों के आधार पर ईश्वरचन्द्र विद्यासागर ने विषवा विवाह का समर्थन किया ।¹⁰ सातवें दशक में आर्य समाज के संस्थापक स्वामी दयानन्द ने मूल सस्कृत ग्रंथों के उद्धरणों का संकलन *तत्त्वार्थ प्रकाश* के नाम से प्रकाशित किया । उनके जरिए उन्होंने विषवा विवाह का समर्थन किया जन्म पर आधारित जाति प्रथा के बहिष्कार की घोषणा की¹¹ और शूद्रों को भी वेदाध्ययन का अधिकारी माना ।¹² हमें मालूम नहीं कि आरम्भ में समाज सुधारकों को म्यूर की सफकालीन रचनाओं¹³ से कहाँ तक प्रेरणा मिली । उसने यह प्रमाणित करने का प्रयास किया है कि प्राचीन युग में यह विश्वास प्रचलित नहीं था कि चारों वर्गों की उत्पत्ति आदिमानव से हुई है ।¹⁴ हम यह भी नहीं जानते कि वेबर की उन रचनाओं का भी उन पर कोई प्रभाव पड़ा या नहीं जिनमें उसने ब्राह्मणों और सूत्रों के आधार पर वर्ण व्यवस्था का प्रथम महत्वपूर्ण विश्लेषण प्रस्तुत किया है ।¹⁵

1891 ई. में जब सम्मति आयु विधेयक (एज ऑफ कसेंट बिल) प्रस्तुत किया जा रहा था सर आर. जी. भंडारकर ने एक प्रामाणिक पुस्तिका प्रकाशित की जिसमें सस्कृत ग्रंथों का उद्धरण देकर उन्होंने यह सिद्ध करने का प्रयास किया कि वयस्क होने पर ही किसी लड़की का विवाह किया जाना चाहिए । दूसरी ओर बाल गंगाधर तिलक ने जो विदेशी शासकों के विरुद्ध किसी भी हथियार का प्रयोग करने को तैयार रहते थे प्राचीन सदर्भग्रंथों से उद्धरण प्रस्तुत करके इस विधेयक का विरोध किया ।¹⁶

आधुनिक सुधारों के समर्थन में प्राचीन ग्रंथों का उद्धरण देने की प्रवृत्ति कितनी व्यापक थी इसका कुछ अनुमान आर. जी. भंडारकर (1895) के इन शब्दों से किया जा सकता है प्राचीन काल में लड़कियों का विवाह वयस्क होने पर किया जाता था अब उनका

विवाह उसके पूर्व ही हो जाता है तब विषय विवाह का प्रचलन था, अब वह विल्कुल उठ गया है- विभिन्न जातियों के लोग उन दिनों साथ मिलकर खाते थे और इस बात पर कोई रोक नहीं थी, लेकिन अब इन असह्य जातियों में इस प्रकार का कोई पारस्परिक संपर्क नहीं है।¹⁷

भारतीय विद्वानों ने समाज के पुराने रीति रिवाजों को इस ढंग से प्रस्तुत करने का प्रयास किया है कि वे नए युग के लोगों को अधिक ग्राह्य हों, पर पश्चिम के लेखकों को यह बात रुचिकर नहीं लगी है। सेनार्ट (1896) का कथन है कि अंगरेजी रंग-ढंग में पले हिंदुओं ने जातिप्रथा की तुलना यूरोपवासियों में प्रचलित सामाजिक भेदभावों से की है, पर पश्चिमी सामाजिक वर्गों के साथ यदि उनमें कुछ समानता दीखती भी है तो बहुत कम ही।¹⁸ इसी प्रकार हापकिंस (1881) का विचार है कि शूद्रों की स्थिति 1860 के पहले अमरीकी गृह दासों से भिन्न नहीं थी।¹⁹ हापकिंस के इस मतव्य की समीक्षा करते हुए हिलब्राट (1896) ने कहा है कि शूद्रों की तुलना पुराने जपान के दासों से की जानी चाहिए, न कि बाद में विकसित ऐतिहासिक तथ्यों के सदृश में।²⁰

हापकिंस की आलोचना करते हुए केतकर (1911) की शिकायत है कि हस्तियों के प्रति बरते जानेवाले जातीय भेदभाव से प्रभावित होने के कारण यूरोपीय लेखक भारतीय जातिप्रथा का भावक बड़ा चढ़ाकर चित्रण करते हैं।²¹ केतकर, दत्त धुर्वे तथा अन्य नवीन भारतीय लेखकों की रचनाओं की मुख्य प्रवृत्ति यह है कि जातिप्रथा को इस रूप में चित्रित किया जाए कि वह नए ढाँचे में ढलकर वर्तमान आवश्यकताओं के अनुकूल बन सके।²² इससे यह आभास मिलता है कि प्राचीन भारतीय सामाजिक समस्याओं का अध्ययन अधिकतर सुधारवादियों और बहुरूपियों के बीच झगड़े की पृष्ठभूमि में किया गया है। सुधार और राष्ट्रीयता की सशक्त प्रेरणाओं ने भारत के आरंभिक सामाजिक जीवन के बारे में निस्संदेह अनभोत रचनाओं को जन्म दिया है। किंतु आधुनिक दृष्टिकोण के अनुसार जो कुछ बातें अचूक और कल्पित लगीं उनकी या तो उपेक्षा कर दी गई या उनकी ऐसी व्याख्या की गई जो पुक्तिमत्त नहीं लगती। उदाहरणार्थ, यह कहा गया है कि अशक्तताओं के कारण शूद्रों के सुख या कल्याण में कोई कमी नहीं आई।²³

आरंभिक सामाजिक जीवन के अनुकूल पदचुओं पर विशेष ध्यान देने की इस प्रवृत्ति के कारण प्राचीन भारतीय शूद्रों की स्थिति के बारे में ग्रंथों का सर्वथा अभाव है। यूरोपीय लेखकों या भी ध्यान मुख्यतः हिंदू समाज के उच्च वर्गों के अध्ययन पर ही केंद्रित रहा है। इस प्रकार म्यूर ने ब्राह्मण और क्षत्रियों के बीच के संघर्ष के आध्यात्मों का वर्णन 188 पृष्ठों में किया²⁴ और हापकिंस (1889) ने भी 'प्राचीन भारत में शासक जातियों की स्थिति' का विस्तृत विवरण दिया है।²⁵ उत्तर पूर्व भारत के सामाजिक संगठन पर फिक (1897) की

सराहनीय रचना भी मुख्यतया क्षत्रियों ब्राह्मणों और गुरुपतियों या सेट्टियों के वर्णन में ही सिमटी रही। गिम्न वर्णों की स्थिति के प्रति इन लेखकों की अरुचि का कोई कारण नहीं हो सकता सिवाय इसके कि उनकी दृष्टि स्वयं उनके अपने युग के प्रबल प्रमुख वर्ग के जीवन दर्शन से परिसीमित थी।

शूद्रों के बारे में प्रथम स्वतंत्र रचना वी. एस. शास्त्री (1922) का एक छोटा सा निबन्ध है जिसमें उन्होंने 'शूद्र' शब्द के दार्शनिक आधार की चर्चा की है।²⁶ इसी विषय पर एक अन्य लेख में उन्होंने यह बताने का प्रयास किया है कि शूद्र वैदिक अनुष्ठान कर सकते हैं।²⁷ घोषाल (1947) ने हाल के अपने एक निबन्ध में धर्मसूत्रों में शूद्रों के स्थान की विवेचना की है।²⁸ इस विषय पर नवीनतम रचना रूसी लेखक जी. एफ. इलिन ने (1950) की है²⁹ जिन्होंने धर्मशास्त्रों के आधार पर³⁰ सिद्ध किया है कि शूद्र गुलाम नहीं थे। शूद्रों के सबन्ध में एकमात्र प्रबन्ध रचना (1946) सुविख्यात भारतीय राजनीतिज्ञ अबेडकर की है। यह शूद्रों के उद्भव के प्रश्न तक ही सीमित है।³¹ लेखक ने पूरी सामग्री अनुवादों³² से जुटाई है और इससे भी बुरी बात यह है कि उनके लेखन से यह आभास मिलता है कि उन्होंने शूद्रों को उच्च वंश का सिद्ध करने का दृढ़ सफल लेकर अपनी यह पुस्तक लिखी है। यह उस मनोवृत्ति का परिचायक है जो हाल में नीची जाति के पढ़े लिखे लोगों में उत्पन्न हुई है। शांति पर्व के मात्र एक स्थल पर शूद्र पैजवन द्वारा किया गए यज्ञ की घर्षा को शूद्रों के मूलतया क्षत्रिय होने का पर्याप्त प्रमाण मान लिया गया है।³³ लेखक ने विभिन्न परिस्थितियों की उस पेचीदगी की ओर कोई ध्यान नहीं दिया है जिसके कारण शूद्र नामक श्रमजीवी वर्ग बना। हमारे विषय से संबंधित एक बहुत हाल की रचना (1957) में³⁴ प्राचीन भारत के श्रमिकों से संबंधित छिटपुट सूत्रनाएँ एकत्र की गई हैं किंतु इससे हमारी समझदारी में कोई महत्वपूर्ण वृद्धि नहीं होती। इस पुस्तक का प्रधान उद्देश्य है प्राचीन भारत में श्रम संबंधी अर्थशास्त्र के क्रियाकलाप की छानबीन करना। इस ग्रन्थ में लेखक ने पाया है कि पहले भी आज की तरह पारिश्रमिक बोर्ड मध्यस्थता सामाजिक सुरक्षा आदि की व्यवस्था थी। फलस्वरूप यह पुस्तक आधुनिकता से ग्रस्त है। इतना ही नहीं यह पुस्तक प्रधानतया कौटिल्य के *अर्थशास्त्र* के आधार पर लिखी गई है, अपूर्ण है और इसमें ऐतिहासिक समझदारी का अभाव है।

प्रस्तुत ग्रन्थ की रचना का उद्देश्य मात्र प्राचीन भारत में शूद्रों की स्थिति का विस्तृत विवेचन करना ही नहीं बल्कि उसके ऐसे आधुनिक विवरणों का मूल्यांकन करना भी है जो या तो अपर्याप्त आँकड़ों के आधार पर अथवा सुधारवादी या सुधारविरोधी भावनाओं से प्रेरित होकर लिखे गए हैं। इसमें लगभग पाँच सौ ई. तक हुए शूद्रों के विकास को सुसंबद्ध और क्रमाुसार रूप में प्रस्तुत करने का प्रयास किया जाएगा।

इस ग्रंथ की सामग्री के लिए मुख्यतः साहित्यिक स्रोतों पर निर्भर करना पड़ा है, जिनका या जिनके कुछ अंशों का काल निर्धारण कठिन है। हमने साहित्यिक ग्रंथों का साधारणतया स्वीकृत कालक्रम अपनाया है किंतु जहाँ इस पर मतभेद है, वहाँ परंपरा से मित्र रचनातिथि अपनाने के बारे में हमने अपने तर्क प्रस्तुत किए हैं।

यद्यपि ये ग्रंथ विभिन्न कालावधियों के हैं, फिर भी इनमें एक ही प्रकार के सूत्र और समरूप शब्दावली का ऐसा आधिक्य है कि इनके चलते समाज में हुए परिवर्तनों का पता लगाना कठिन है। इसलिए पाठभेदों पर पूरा ध्यान रखा गया है। इनमें से बहुतेरे ग्रंथों को टीकाकार की सहायता के बिना समझ सकना संभव नहीं है, किंतु टीकाकार अधिकतर अपने युग के विचारों को आरंभिक युगों पर आरोपित कर देते हैं। ~

यह भी ध्यातव्य है कि ब्राह्मण और ब्राह्मणेतर ग्रंथों में ब्राह्मणों या क्षत्रियों या दोनों की प्रभुता को प्रामाणिक सिद्ध करने का प्रयास किया गया है और उनमें शायद ही कहीं शूद्रों के प्रति सहानुभूति की भावना है। यह दलील दी जाती है कि धर्मशास्त्र और अन्यान्य ग्रंथों के लेखक शूद्रों के शत्रु थे अतः प्रमाण की दृष्टि से इनका महत्व नहीं है।³⁵ किंतु अन्य प्राचीन समाजों के विधिग्रंथों में भी भारतीय धर्मशास्त्रों की तरह ही वर्ग के आधार पर विधान बनाने का सिद्धांत अपनाया गया है। दुर्भाग्यवश पर्याप्त आँकड़ों के अभाव में निश्चित रूप से यह बताना कठिन है कि धर्मशास्त्र के न्यायसूत्रों का कहीं तक अनुपालन होता था।

चूँकि शूद्र श्रमिक वर्ग के थे अतः इस पुस्तक में उनकी माली हालत और उच्च वर्ग के लोगों के साथ उनके आर्थिक और सामाजिक संबंधों का स्वरूप निश्चित करने पर विशेष ध्यान रखा गया है। स्वाभाविक रूप से इसमें दासों की स्थिति का भी अध्ययन करना पड़ा है क्योंकि शूद्रों को उनके सदृश माना जाता था। अमूल्यों को सिद्धांततः शूद्रों की कोटि में रखा गया है और यही कारण है कि उनकी उत्पत्ति और स्थिति की भी चर्चा विस्तारपूर्वक की गई है।

शूद्रों की स्थिति में हुई प्रगति की सुचारु व्याख्या और उसे सोदाहरण प्रस्तुत करने के उद्देश्य से जहाँ कहीं संभव हुआ है उसकी तुलना प्राचीन काल के उन समाजों और आदिकालीन लोगों की स्थिति में हुई उसी तरह की प्रगति के साथ की गई है जिनकी जानकारी मानवशास्त्रवेत्ताओं को प्राप्त है।

- 1 विवादार्णवसेतु, अनुवाद की भूमिका पृ IX इस श्रव का अंगरेजी से जर्मन भाषा में अनुवाद 1778 ई में हुआ
- 2 इस्टीद्यूट्स ऑफ हिंदू सौ भूमिका पृ XIX देखें रायल एथिपेटिक सोसाइटी की प्रथम साधारण सभा (15 मार्च 1823) में जेनरल का भाषण एसेज I पृ 12
- 3 वही ॥ पृ 157 70
- 4 वही ॥ पृ 157
- 5 जेम्स मिल : 'दि हिस्ट्री ऑफ इंडिया' ॥ पृ 166 : पृ 166 9 पृ 169 पाद टिप्पणी 1 ऐसा प्रतीत होता है कि मिल ने भारत के इतिहास में जो सामाजिकीकरण जो सामान्य विवेचन प्रस्तुत किया उसका ब्रिटिश इतिहासकारों पर बहुत अधिक प्रभाव पड़ा
- 6 वही 1 पृ 34
- 7 वही पृ 107
- 8 जे सी घोष 'ब्राह्मणिम ऐंड सूद पृ 46 1902 ई में एक पुराने भारतीय लेखक ने खेद प्रकट किया है कि ब्राह्मणों को यूरोपियन (आगत भारतीय) उपयोगिताओं से नीचे स्थान दिया गया
- 9 स —जे सी घोष 'दि इण्डियन वर्ल्ड ऑफ रायपोहन राय' : प्रस्तावना पृ XVIII ॥ पृ 123 192
- 10 आर जी भट्टाकर 'क्लेक्टेड वर्ल्ड' ॥ पृ 498
- 11 स्वामी दयानंद सरस्वती सत्यार्थ प्रकाश, चतुर्थ समुत्पास पृ 83 92, 113 122
- 12 वही तृतीय समुत्पास पृ 39 73 74
- 13 जे म्यूर ओरिजिनल सल्यूट टैक्सट्स : सदन 1872
- 14 वही पृ 159 60
- 15 इंडिसे स्टुडियन x 1 160
- 16 आर जी भट्टाकर 'क्लेक्टेड वर्ल्ड' ॥ पृ 538 83 'हिस्ट्री ऑफ बाइबल मैरिज पर जाली के निषेध की भट्टाकर द्वारा की गई आलोचना भी देखें वही पृ 584 602
- 17 वही ॥ पृ 522 23
- 18 एमिल सेनार्ट 'कास्ट इन इंडिया' पृ 12 13
- 19 ई डब्ल्यू हाफकिंस 'म्युमुअल रिलेशंस ऑफ दि फोर कास्ट इन मनु पृ 102
- 20 विलब्राट ब्राह्मणेन उण्डशूदाज फेस्टशूफ्ट फ्यूर कार्ल वेनसेल्स पृ 57
- 21 बंशकर 'हिस्ट्री ऑफ कास्ट पृ 78 पाद टिप्पणी 3
- 22 वही पृ 9 बेंचनकर की पुस्तक 'हिंदू सोशल इस्टीद्यूट्स में राधाकृष्णन का प्राक्कथन दत्त और पुर्व की रचनाओं में अपेक्षाकृत अच्छा ऐतिहासिक दृष्टिकोण लक्षित हुआ है पर देखें दत्त पूर्व निर्दिष्ट भूमिका पृ VI
- 23 सरदार हिंदू सोशियलजी पृ 92 95 शुक्तीति सार के आधार पर देखें के बी रागसायी अथवा इंडियन कैमरेलिज्म पृ 85
- 24 जे म्यूर ओरिजिनल सरकृत टैक्सट्स : अध्याय IV
- 25 (जर्नल ऑफ दि अमेरिवन ओरिएण्टल सोसायटी) बस्तीमोर १॥॥ पृ 57 376
- 26 बी एस शास्त्री (इंडियन एटीक्वेरी) ॥ पृ 137 9

- 27 बी एस भट्टाचार्य 'दि स्टेटस ऑफ शू' इन एन्शिप्ट इंडिया (विश्वभारती क्वार्टरली)
1 पृ 268 278
- 28 यू एन घोषाल (इंडियन कल्चर) xiv पृ 21 27
- 29 जी एफ इतिम शूदान उण्ड स्कलावेन इन डेन अस्टिनडिस्वेन गेसेतजबुवेर्न
(सोजेटवसेनशैफ्ट 1952) 'वेस्वानिक ड्रेवेनीय इस्तोरी से अनूदित 1950 स 2,
पृ 94 107
- 30 काले ने शूद्रों के बारे में धर्मशास्त्र से जो उद्धरण सक्तित किए हैं उनमें शूद्रों की स्थिति का
ऐतिहासिक दृष्टि से अध्ययन करने के लिए मूल्यवान सामग्री प्राप्त होती है।
- 31 अवेडकर हू वेयर दि शूद्राज ?
- 32 वही भूमिका पृ IV
- 33 यह ध्यान देने की बात है कि हल्ल के जातीय आंदोलन में कई शूद्र जातियों ने सक्रिय होने का
बाधा किया। दुसाप दुःशासन के और म्वाले यदु के वंशज होने का दावा करते हैं।
- 34 के एस शरण लेबर इन एन्शिप्ट इंडिया
- 35 अवेडकर पूर्व निर्दिष्ट 114

उत्पत्ति

1847 ई. में रोथ ने सफ़्त किया था कि शूद्र आर्यों के समाज से बाहर के रहे होंगे।¹ उस समय से सामान्यतया यह विचारधारा चली आ रही है कि ब्राह्मणकालीन समाज का चौथा वर्ण मुख्यतया आर्येतर लोगों का था जिनकी वैसी स्थिति आर्य विजेताओं ने बना रखी थी।² यूरोप के गोरान और एशिया तथा अमीका के गौरागेतर लोगों के बीच हुए संपर्क से साम्य के आधार पर इस विचारधारा की पुष्टि की जाती रही है।

यदि दास और दस्यु दोनों आर्येतर भाषा बोलनेवाले भारत के मूल निवासी हों³ तो उपर्युक्त विचारधारा के पक्ष में ऋग्वेद से प्रमाण प्रस्तुत करना संभव है। इस ग्रंथ के अनेक सूक्तों में जिन्हें *अथर्ववेद* में भी दुहराया गया है, आर्यों के देवता इन्द्र को दासों के विजेता के रूप में चित्रित किया गया है। ऐसा प्रतीत होता है कि ये दास मनुष्य ही रहे होंगे। वेदों में कहा गया है कि इन्द्र ने अघम दास वर्ण को गुफाओं में रहने को बाध्य कर दिया था।⁴ विश्व नियता की हैसियत से दासों को पराधीन बनने का भार उनके ऊपर है,⁵ और उनसे यह भी अनुरोध किया जाता है कि वे इन दासों का विनाश करने के लिए तैयार रहें।⁶ ऋग्वैदिक स्तुतियों में बार-बार इन्द्र से अनुरोध किया गया है कि वे दास जनजाति (विश्व) का विध्वंस करें।⁷ इन्द्र के बारे में यह भी कहा गया है कि उसने दस्युओं को सभी अच्छे गुणों से वंचित रखा है और दासों को अपने वश में किया है।⁸

येन में दासों की अपेक्षा दस्युओं के विनाश और उन्हें पराधीन बनाने की चर्चा अधिक है। कहा गया है कि दस्युओं को मारकर इन्द्र ने आर्य वर्ण की रक्षा की है।⁹ स्तुतियों में उससे अनुरोध किया गया है कि वह दस्युओं से युद्ध करे ताकि आर्यों की शक्ति बढ़ सके।¹⁰ महत्व की बात है कि दस्युओं की हत्या की चर्चा कम से कम बारह जगहों पर हुई है जिनमें से अधिकांश हत्याएँ इन्द्र के द्वारा ही बताई गई हैं।¹¹ इसके विपरीत यद्यपि दासों

की हत्या के अलग अलग प्रसंग भी आए हैं किंतु 'दासहत्या' शब्द कहीं नहीं मिलता है। इससे पता चलता है कि दास और दस्यु पर्यायवाची नहीं थे और आर्य दस्युओं का विनाश निर्ममतापूर्वक करते थे, पर दासों के प्रति उनकी नीति नरम थी।

आर्यों और उनके शत्रुओं के बीच जो संघर्ष हुए उनमें मुख्यतः शत्रुओं के किलों और दीवारों से घिरी बस्तियों को ध्वस्त किया गया। दासों और दस्युओं, दोनों ही के कब्जे में अनेक किलाबंद बस्तियाँ थीं¹² जिनका सबध भी सामान्यतया आर्यों के शत्रुओं के साथ जोड़ा जाता है।¹³ मालूम होता है कि घुमक्कड़ आर्यों की आँखें दुश्मनों की बस्तियों में संचित संपत्ति पर लगी हुई थी और उन्हें हड़पने के लिए दोनों में निरंतर संघर्ष होता रहता था।¹⁴ उपासक की कामना रहती थी कि सभी ऐसे लोगों को भार दिया जाए जो यन्, हवन आदि नहीं करते हैं और उन्हें भार देने के बाद उनकी सारी संपत्ति लोगों में बाँट दी जाए।¹⁵ दस्युओं की संपत्तिशाली (यनिन) होने पर भी यन् न करनेवाला (अक्रतु) कहा गया है।¹⁶ दो ऐसे दासप्रमुखों का उल्लेख किया गया है जो यन्लोत्पन् माने गए हैं।¹⁷ कामना की गई है कि इद्र¹⁸ दासों की शक्ति को क्षीण करें और उनकी एकत्रित संपत्ति लोगों में बाँट दें। दस्युओं के पास स्वर्ण और हीरा जवाहरात भी थे, जिनके चलते प्रायः आर्यों का मन और भी ललच गया।¹⁹ किंतु आर्य जैसी पशुपालक जाति को मुख्यतया अपने दुश्मनों के पशुपन का अधिक लोभ था। तर्क दिया जाता है कि 'क्रीकट' (हरियाणा में रहनेवाली एक जनजाति) गाय रखने के अधिकारी नहीं हैं क्योंकि वे यहाँ में गव्य (दुग्धोत्पादित वस्तुओं) का उपयोग नहीं करते।²⁰ दूसरी ओर यह भी सम्भव है कि आर्यों के शत्रु उनके घोड़ों और रथों को अधिक महत्त्व देते थे। ऋग्वेद में एक कथा आई है कि असुरों ने राजर्षि दधीति के नगर पर कब्जा कर लिया था किंतु जब असुर लौट रहे थे तो इद्र ने उन्हें घेरकर पराजित किया और उनसे भवेली घोड़े तथा रथ छीनकर राजर्षि को वापस कर दिए।²¹

दस्युओं के रहन सहन के ढंग से भी आर्य उनके बैरी बन गए। ऐसा लगता है कि आर्यों का पशुपालन पर आधारित जनजातीय और अस्थायी जीवनक्रम देशीय सस्कृति के स्थायी एवं शहरी जीवन से भिन्न था।²² आर्यों का जीवन प्रधानतया जनजातीय जीवन था, जो गण सभा समिति और विदध जैसी विभिन्न सामुदायिक संस्थाओं के माध्यम से स्थापित हुआ है और जिसमें यन् का बहुत महत्वपूर्ण स्थान था। किंतु दस्युओं को यन् से कोई सरोकार नहीं था। दासों के साथ भी यही बात थी क्योंकि इद्र के बारे में बताया गया है कि वह दास और आर्य का विभेद करते हुए यन्स्थल में आता था।²³ ऋग्वेद के सातवें मंडल का एक संपूर्ण सूक्त अमृतनु, अमृतदान, अयणान् और अयणवान् जैसे विशेषणों की श्रृंखला मात्र है। इनका प्रयोग दस्युओं के लिए पुरजोर तौर पर यह सिद्ध करने के लिए किया गया है कि उनसे यन् पसंद नहीं था।²⁴ इद्र से कहा गया है कि वे यन्परायण आर्य

और यगविमुख दस्युओं के बीच अंतर करें।²⁵ 'अग्निद्र' (इंद्र को न माननेवाला) शब्द का प्रयोग भी कई स्थलों पर किया गया है,²⁶ और अनुमानतः इससे दस्युओं, दासों और समस्त कुछ मित्र मतावलंबी आर्यों का बोध होता है। आर्यों के कथनानुसार दस्यु तिलस्मी जादू करते थे।²⁷ ऐसा मत *अथर्ववेद* में विशेष रूप से व्यक्त किया गया है। यहाँ दस्युओं को भूत-पिशाच के रूप में प्रस्तुत किया गया है और इन्हें यग स्थल से भगाने की चेष्टा की गई है।²⁸ कहा जाता है कि 'अंगिरस्' मुनि के पास एक परम शक्तिशाली रक्षाकवच (ताबीज) था जिससे वे दस्युओं के किले ध्वस्त कर सकते थे।²⁹ ऋग्वैदिक काल में उन्होंने जो लड़ाइयाँ लड़ी थीं, उनके कारण ही *अथर्ववेद* में दस्युओं को दुष्टात्मा के रूप में चित्रित किया गया है। *अथर्ववेद* में कहा गया है कि ईश्वर के निर्दक दस्युओं को बलिवेदी पर चड़ा दिया जाना चाहिए।³⁰ ऐसा विश्वास था कि दस्यु विश्वासघाती होते हैं वे आर्यों की तरह धर्म कर्म नहीं करते और उनमें मानवता नहीं होती।³¹

आर्यों और दस्युओं के रहन सहन में जो अंतर है, उससे आर्यों के व्रत जिसका अर्थ सामान्यतया जीवन का सुनिश्चित ढंग होता है के प्रति दस्युओं की क्या दृष्टि थी इसका पता चलता है।³² यदि व्रत और ब्रात जिसका अर्थ जनजातीय दल या समूह होता है, के बीच सदैव स्थापित करना संभव हो तो यह कहा जा सकता है कि व्रत शब्द का अर्थ जनजातीय कानून या प्रथा है। दस्युओं को साधारणतः अव्रत³³ और अन्यव्रत³⁴ कहा गया है। अपव्रत शब्द का प्रयोग दो स्थलों पर हुआ है जो प्रायः दस्युओं और मित्र मत रखनेवाले आर्यों के लिए है।³⁵ ध्यान देने की बात है कि दासों के लिए इस प्रकार के विशेषणों का प्रयोग नहीं हुआ है जिससे मालूम होता है कि वे दस्युओं की अपेक्षा आर्यों के तीर तौरके अधिक पसंद करते थे।

ऐसा लगता है कि आर्यों और उनके शत्रुओं में रग का अंतर था। आर्य, जो मानव (मानुषी प्रजा) कहे जाते थे और अग्नि वैश्वानर की पूजा करते थे कभी कभी काले रगवाले मनुष्यों (असिक्नीविश) की बस्तियों में आग लगा देते थे और वे लोग सपर्य किए बिना ही अपना सर्वस्व छोड़कर भाग खड़े होते थे।³⁶ आर्य देवता सोम को काले वर्ण के लोगों का हिंसक षडयंत्र था जो दस्यु होते थे।³⁷ इंद्र को भी काले रग के राक्षसों (त्वचमसिक्नीम्) से सपर्य करना पड़ा था।³⁸ और एक स्थल पर उन्हें पचास हजार काले वर्णवालों (कृष्ण) की हत्या का श्रेय दिया गया है जिन्हें सायण काले वर्ण का राक्षस मानते हैं।³⁹ इंद्र का असुरों की वाली चमड़ी उधेड़ते हुए भी चित्रण किया गया है।⁴⁰ इंद्र का एक वीरतापूर्ण कार्य, जिसका कुछ ऐतिहासिक आधार हो सकता है कृष्ण नामक योद्धा के साथ उनका युद्ध है। कहा जाता है कि जब कृष्ण ने अपनी दस हजार सेना के साथ अशुमती या यमुना पर घेरा गिराया तब इंद्र ने मरुतो (आर्यविश) को संगठित किया और पुरोहित देव वृहस्पति

की सहायता से अदेवी विश के साथ युद्ध किया।⁴¹ अदेवी विश का अर्थ सायण ने काले रंग का असुर बताया है (कृष्णरूपा असुरसेना)। कृष्ण को श्याम वर्ण का आर्येतर योद्धा बताया गया है जो यादव जाति का था।⁴² यह संभव मालूम पड़ता है, क्योंकि परवर्ती अनुश्रुति है कि इंद्र और कृष्ण में बड़ी शत्रुता थी। ऐसा प्रसंग आया है जिसमें कृष्णगर्भा के मारे जाने की चर्चा है जिसका अर्थ सशयपूर्वक सायण ने कृष्ण नामक असुर की गर्भवती पत्नियाँ बताया है।⁴³ इसी प्रकार इंद्र द्वारा कृष्णयोनि दासी के विनाश का भी उल्लेख है।⁴⁴ सायण की उर्वर कल्पना ने उन्हें निकृष्ट जाति की आसुरी सेना (निकृष्ट जाती आसुरी सेना) माना है, किंतु विल्सन कृष्ण को श्याम वर्ण का द्योतक मानते हैं। यदि विल्सन का अर्थ सही माना जाए तो यह स्पष्ट है कि दास काले रंग के होते थे। किंतु हो सकता है कि उन्हें उसी प्रकार काले रंग का कहा गया हो, जिस प्रकार दस्युओं और आर्यों के अन्य शत्रुओं को कहा गया है। उपर्युक्त प्रसंगों से निस्संदेह यह स्पष्ट होता है कि अग्नि और सोम के उपासक आर्यों को भारत के काले लोगों से युद्ध करना पड़ा था। ऋग्वेद में एक प्रसंग आया है जिसमें पुरुकुत्तस का पुत्र 'त्रसदस्यु' नामक वैदिक योद्धा काले रंग के लोगों के नेता के रूप में वर्णित है।⁴⁵ इससे यह स्पष्ट होता है कि उसने उन लोगों पर अपनी धाक जमा रखी थी।

यदि दस्युओं के संबंध में प्रयुक्त अनास⁴⁶ शब्द का अर्थ नासाविहीन या घिपटी नाकवाला किया जाए और दासी के प्रसंग में प्रयुक्त वृषशिप्र शब्द⁴⁷ का अर्थ वृषम ओष्ठवाला' या उमरे ओठोंवाला माना जाए तो यह मालूम पड़ेगा कि मुखाकृतियों की दृष्टि से आर्यों के शत्रु उनसे भिन्न प्रकार के थे।

ऋग्वेद में 'मृगवाक' शब्द का प्रयोग विभिन्न रूप में छ स्थलों पर हुआ है।⁴⁸ जिससे पता चलता है कि आर्यों और उनके शत्रुओं में बोलचाल की रीति भिन्न थी। यह दो स्थलों पर दस्युओं का विशेषण है।⁴⁹ सायण ने इसका अर्थ विद्वेषपूर्ण वचन वाला किया है, और गेल्डनर ने इसे 'झूठ बोलनेवाले' का पर्याय माना है।⁵⁰ इससे पता चलता है कि आर्यों और दस्युओं में कोई भाषाजन्य अंतर था और दस्यु अपनी अनुचित वाणी से आर्यों की भावना को चोट पहुँचाते थे। अतः आर्यों और उनके दुश्मनों के बीच युद्ध में यद्यपि मुख्य प्रश्न पशु, रथ और अन्य प्रकार की संपत्ति को दखल करने का रहता था, फिर भी जाति, धर्म और बोलचाल की रीति में अंतर होने के कारण भी उनके संघ कटु बने रहते थे।

यदि ऋग्वेद में दास और दस्यु शब्द के प्रयोग की आपेक्षिक मात्रा से कोई निष्कर्ष निकाला जा सके, तो जान पड़ता है कि दस्युगण जिनकी चर्चा चौरासी बार हुई है स्पष्टतः दामों से अधिक सख्या में थे जिनका उल्लेख इकसठ बार हुआ है।⁵¹ दस्युओं के

साथ युद्ध में अधिक रक्तपात हुआ। अपने विस्तार की आरम्भिक अवस्था में आयों को जीविकोपार्जन के लिए पशुधन की आकांक्षा रहती थी। इसलिए स्वभावतया उन्होंने नागर जीवन और सगठित कृषि का महत्व समझा।⁵² ऐसा जान पड़ता है कि आयों के आने के पहले की नगर बस्तियाँ पूर्णतः ध्वस्त हो गई थीं। युद्ध में शत्रुओं से अपहृत वस्तुओं, घासकर भवेशियों के कारण सरदारों और पुरोहितों की शक्ति बढी होगी और वे विश्व से ऊपर उठे होंगे। बाद में क्रमशः उन्होंने समझा होगा कि पुरानी सत्सृष्टि के किसानों से श्रमिकों का काम लिया जा सकता है और उनसे कृषिकार्य कराया जा सकता है। साथ ही अपनी जनजाति के लोगों से भी श्रमिकों का काम लेना उन्होंने धीरे धीरे आरम्भ किया होगा।

आयों और उनके शत्रुओं के बीच तो सघर्ष चल ही रहा था आर्य जनजातीय समाज में भी आंतरिक द्वन्द्व विद्यमान था। एक युद्धगीत में 'मन्यु', —मूर्तिमान श्रेष्ठ से याचना की गई है कि वे आर्य और दास दोनों तरह के शत्रुओं को पराजित करने में सहायक हों।⁵³ इन्द्र से अनुरोध किया गया है कि वे ईश्वर में आस्था नहीं रखनेवाले दासों और आयों से युद्ध करें। वे इन्द्र के अनुयाइयों के शत्रु के रूप में वर्णित हैं।⁵⁴ ऋग्वेद में एक स्थल पर कहा गया है कि इन्द्र और वरुण ने सुनास के विरोधी दासों और आयों का सहार कर उसकी रक्षा की।⁵⁵ सज्जन और धर्मपरायण लोगों की ओर से दो मुख्य ऋग्वैदिक देवताओं, अग्नि और इन्द्र से प्रार्थना की गई है कि वे आयों और दासों के दुष्टतापूर्ण कार्यों और अत्याचारों का शमन करें।⁵⁶ चूँकि आर्य खुद मानवजाति के मुख्य दुश्मन थे, अतः आवश्यक नहीं कि इन्द्र ने दासों के साथ साथ आयों का भी विनाश किया होगा।⁵⁷ विलसन ने ऋग्वेद के एक परिच्छेद का जैसा अनुवाद किया है उसे यदि स्वीकार किया जाए तो उसमें इन्द्र की भरपूर प्रशंसा की गई है क्योंकि उन्होंने सप्तसिंधु (सात नदियों) के तट पर दासों और आयों से लोगों की रक्षा की। उनसे यह भी अनुरोध किया गया है कि वे दासों को अस्त्र-शस्त्रविहीन कर दें।⁵⁸

ऋग्वेद में आर्य शब्द का प्रयोग छत्तीस बार हुआ है जिनमें से नौ स्थलों पर बताया गया है कि खुद आयों में भी आपसी मतभेद थे।⁵⁹ शत्रु आयों की दस्युओं के साथ एक स्थल पर चर्चा है और पाँच स्थलों पर दासों के साथ, जिससे यह पता चलता है कि आयों के एक समूह से दस्युओं की अपेक्षा दासों का संबंध अच्छा था। आयों के अपने आपसी सघर्ष में दास स्वभावतः आयों के मित्र और सहयोगी थे। इसलिए आयों के समाज का जनजातीय आधार धीरे धीरे क्षीण होने लगा और आयों तथा दासों के विलयन की क्रिया ने बल मिला। ऋग्वेद के आरम्भिक भाग में ऐसे पाँच प्रसंग आए हैं, जिनसे पता चलता है कि आंतरिक सघर्षों की परंपरा बहुत ही पुरानी थी।

आर्यों में बहुत पहले जो आंतरिक संपर्क हुए थे, उनका सबसे महत्वपूर्ण प्रमाण 'दाशरान' युद्ध है, जो ऋग्वेद में एकमात्र महत्वपूर्ण ऐतिहासिक घटना है। गैल्डनर के अनुसार ऋग्वेद मंडल सात का तैत्तिरीय सूक्त, जिसमें इस युद्ध की चर्चा की गई है, प्रारंभिक काल से संबंधित है।⁶⁰ दस राजाओं का युद्ध मुख्यतः ऋग्वेदकालीन आर्यों की दो मुख्य शाखाओं 'पूरुओं' और 'भारतों' के बीच हुआ था, जिसमें आर्यतर लोग भी सहायक के रूप में सम्मिलित हुए होंगे।⁶¹ ऋग्वेद का सुविख्यात नायक सुदास भारतों का नेता था और पुरोहित बसिष्ठ उसके सहायक थे। इनके शत्रु थे पाँच प्रसिद्ध जनजातियाँ यथा 'अनु', 'द्रुष्टु', 'यदु', 'तुर्वशसु' और 'पूरु' तथा पाँच गौण जनजातियाँ यथा 'अलिन', 'पथ्य', 'भलानसु', 'शिव' और 'विशणिन' के दस राजा। विरोधी गुट के सूत्रधार ऋषि विश्वामित्र थे और उसका नेतृत्व पूरुओं ने किया था। दस काले रंग के होते थे।⁶² ऐसा प्रतीत होता है कि इस युद्ध में आर्यों की सघुतर जनजातियों ने अपना अलग अस्तित्व बनाए रखने का स्मरणीय प्रयास किया। पर सुदास के नेतृत्व में भारतों ने पुरुषि (रावी) के किनारे उन्हें पूरी तरह हरा दिया। इन पराजित आर्यों के साथ कैसा व्यवहार किया गया इसका कोई सकेत नहीं मिलता, किंतु अनुमान है कि उनके प्रति भी वैसा ही व्यवहार किया गया होगा जैसा आर्यतर लोगों के साथ किया गया था।

यह असंभव नहीं कि इस तरह के और भी कई अतर्जातीय संपर्क हुए हों जिनका कोई वृत्तान्त हमें उपलब्ध नहीं। ऐसे संपर्कों के सकेत उन प्रसंगों में मिलते हैं जिनमें आर्यों को देवताओं द्वारा प्रतिष्ठित व्रतों का भजक माना गया है। काणे ने ऋग्वेद से पाँच अश उद्धृत किए हैं जिनका ऐसा अर्थ लगाया जा सकता है।⁶³ आग्निगुणी ऋषि अथर्वण ने वरुण के साथ हुए सभाषण में यह दावा किया है कि मैं जो रिपय बनाऊँगा उसका उल्लंघन कोई भी दास जो आर्य से मित्र हो नहीं कर सकता चाहे वह कितना भी बड़ा क्यों न हो।⁶⁴

ध्रुव ने ऋग्वेद से ऐसे अद्भुत अश उद्धृत किए हैं जिनमें आर्य समुदाय के सदस्यों की धार्मिक शत्रुता या उदासीनता की भर्त्सना की गई है।⁶⁵ इनमें से बहुत से परिच्छेद ऋग्वेद के मूल भाग (मंडल दो से आठ) में उपलब्ध हैं और उनसे पता चलता है कि आग्निवाल में आर्यों की स्थिति कैसी थी। इनमें से कई अश उन अनुसार व्यक्तियों के विरुद्ध हैं, जिन्हें अराधसम्⁶⁶ या अपृणत⁶⁷ कहा गया है। एक स्थल पर इन्द्र को समृद्ध व्यक्तियों (एयमानिदिर) का समस्त उन समृद्ध आर्यों का जिन्होंने उसकी कोई सेवा नहीं की थी दुश्मन बताया गया है।⁶⁸ दास और आर्य अपनी संपत्ति छिपाकर रखते थे, जिसके चलते उनका विरोध होता था।⁶⁹ कहा जाता है कि अग्नि ने अपनी प्रजा की भलाई के लिए समस्त भूमि और पहाड़ियों में स्थित संपत्ति को अपने कब्जे में कर लिया और अपनी प्रजा के दास तथा आर्य शत्रुओं को हराया।⁷⁰ इन अशों में यह बताया गया है कि जो आर्य

दुश्मन समझे जाते थे उनकी भी सपत्ति (अनुमानत मवेशी) छीन ली जाती थी और उन्हें आर्यतर लोगों की भाँति कगाल बना दिया जाता था।

कई अनुच्छेदों में पणियों के रूप में विख्यात लोगों के प्रति सामान्यतः शत्रुतापूर्ण भाव देखने को मिलता है।⁷¹ म्यूर ने उन्हें कजूस माना है।⁷² वैदिक इंडेक्स के प्रणेताओं के अनुसार ऋग्वेद में 'पणि' शब्द उस व्यक्ति का द्योतक है जो सपत्तिवान हो, पर न तो ईश्वर को हव्य अर्पित करता हो और न पुरोहितों को दक्षिणा देता हो, फलतः सहिता के रक्षयिताओं की घृणा का पात्र हो।⁷³ एक अनुच्छेद में उन्हें 'बेकनाट' या सूदखोर (?) बताया गया है जिन्हें इद्र ने पराजित किया था।⁷⁴ पणि यज्ञ करने के लिए समम धे और वैरदेय (वरगेल्ड) पाने के अधिकारी भी थे। इन तथ्यों से गत होता है कि वे आर्य समुदाय के ही सन्तस्य थे।⁷⁵ हिल्लिग्राट उन्हें पणियों से अभिन्न मानते हैं।⁷⁶ पणि दहे अर्थात् अश्वारोही और लडाकू सीथियन जनजातियों के विशाल समुदाय के अंग।⁷⁷ वैदिक इंडेक्स के प्रणेता समझते हैं कि यह शब्द इतना व्यापक है कि इससे आदिवासी या विद्वेषी आर्य जनजातियों का भी बोध होता है।⁷⁸

जिन परिच्छेदों में पणियों को कजूस बताया गया है और साधारणतः अनुदार व्यक्तियों की निंदा की गई है उनमें से कुछ दान तोभी पुरोहितों के इशारे पर लिखे गए होंगे। किंतु उनसे सामान्यतया पता चलता है कि अपने बाध्यों का गला दबाकर भी सपत्ति इकट्ठी करने की प्रवृत्ति कुछ आयों में पाई जाती थी। ऐसे लोगों से अपेक्षा की जाती थी कि वे अपनी एकत्रित सपत्ति में से इद्र तथा अन्य देवताओं को यग्न में धनराशि अर्पित करें जिससे इस धन में फिर दूसरों को कुछ हिस्सा मिल सके⁷⁹ और जनसमुदाय को बार बार सहभोज का अवसर मिले। पर लूट के धन का अधिकतम अंश जब वे लोग अपने पास रखने लगे तो आर्थिक और सामाजिक विषमता का जन्म हुआ।

आर्यों के अन्य जनजातियों के साथ और उनके अन्तर जनजातीय सभ्यों के कारण समाज विध्वंसित होता गया और जैसे जैसे पशुपालन की अपेक्षा कृषि जोर पकड़ती गयी सामाजिक वर्गों की स्थापना हुई। यद्यपि ऋग्वेद में वर्ण शब्द का प्रयोग आर्य⁸⁰ और दास⁸¹ के लिए हुआ है किंतु इससे किसी ऐसे श्रम विभाजन का संकेत नहीं मिलता जो परवर्ती काल में समाज के व्यापक वर्गीकरण का आधार हुआ। आर्य वर्ण और दास वर्ण दो बृहद् जनजातीय समूह थे जो सामाजिक वर्गों के रूप में विघटित हो रहे थे। आर्यों के सबध में इसके पर्याप्त प्रमाण हैं। सेनार्ट की आलोचना करते हुए ओल्डेनबर्ग ने ठीक ही कहा है कि ऋग्वेद में जाति (कास्ट) की चर्चा नहीं है,⁸² किंतु इस सकलन से आरम्भिक अवस्था में सामाजिक वर्गभेद के धीरे धीरे पनपने का आभास मिलता है। उसमें 'ब्राह्मण' शब्द का प्रयोग पन्द्रह बार और 'क्षत्रिय' शब्द का प्रयोग नौ बार हुआ है। फिर भी 'जन और

विश्व⁸³ जैसे शब्दों के बार बार दुहराए जाने और उनके रीतिरिवाजों से पता चलता है कि ऋग्वैदिक समाज जनजातीय था। हमें मालूम नहीं कि जब आर्य भारत में पहली बार आए तो उनके पास दास थे या नहीं। कीय का विचार है कि वैदिक युग के भारतीय प्रधानतया पशुचारी थे।⁸⁴ कम से कम ऋग्वेद के आरम्भिक भागों में वर्णित आयों के बारे में यह समीचीन है। मानव विज्ञान सबंधी अनुसंधानों से पता चलता है कि कुछ पशुचारी जनजातियाँ भी दास रखती हैं, हालाँकि अपेक्षित अर्थ में दासप्रथा का अधिक विकसित रूप कृषक जनजातियों में दिखाई पड़ता है।⁸⁵

इसमें संदेह नहीं कि हड़प्पा समुदाय की शहरी आबादी में जो आर्थिक विषमता थी, वह सगमन वर्गभेद जैसी थी।⁸⁶ ह्वीलर की राय है कि हड़प्पा और मेसोपोटामिया के निवासियों के बीच दास व्यापार भी हुआ करता था।⁸⁷ यह मानना युक्तिसंगत है कि हड़प्पा की शहरी आबादी का विकास निकटवर्ती देशों के किसानों द्वारा अतिरिक्त कृषि उत्पादनों की आपूर्ति के बिना नहीं हो सकता था। सिंधु घाटी का राजनीतिक ढाँचा सुमेर के राजनीतिक ढाँचे जैसा माना गया है, जहाँ पुरोहित राजा आन्ध्रशील प्रजा पर सुगठित अफसरशाही के माध्यम से शासन करता था।⁸⁸ हमें मालूम नहीं कि हड़प्पा समाज के विभिन्न वर्गों और लोगों के साथ दसुओं और दासों का कैसा संबंध था। जो भी हो, ऋग्वैदिक आयों के आने के पहले संपन्नता प्रायः नष्ट हो चुकी थी। गंगा की घाटी में आर्य ज्यों ज्यों पूरब की ओर बढ़ते गए, उन्हें सभ्यतया तब के हथियार रखने वाले लोगों का मुकाबला करना पड़ा, जो उस क्षेत्र के प्राचीन निवासी थे।⁸⁹ हो सकता है कि साम्रपुग के अन्य लोगों की भीति ये लोग भी वर्गों में बँटे रहे होंगे।

तथ्य उपलब्ध न रहने के कारण हड़प्पा समाज के बचे खुचे लोगों और आयों के बीच क्या आदान प्रदान हुए, यह कहना कठिन है। चाहे ये अनार्य जो भी हों ऋग्वेद से तो लगता है कि उनके धन को आयों ने अवश्य लूटा। युद्ध में अपहरण की गई संपत्ति से जनजाति के नेताओं का ऐश्वर्य और सामाजिक दर्जा अवश्य बढ़ा होगा और उन्होंने मवेशी और दासियों का दान का पुरोहितों का सरक्षण किया होगा। ऋग्वेद की दानस्तुति से यह स्पष्ट है। इस प्रकार ऋग्वेद में रथ पर जाते हुए एक यजमान की 'यनवान, दाता, और सभाओं में सस्तुत' के रूप में चित्रित किया गया है।⁹⁰

ऐसा प्रतीत होता है कि आयों के विस्तार के पहले दौर में बस्तियों और दसुओं जैसे लोगों का विनाश इतना अधिक किया गया कि नए समाज में आयों के विलयन हेतु उत्तर-पश्चिमी भारत में बहुत कम ही लोग बच रहे होंगे, हालाँकि बाद में उनके विस्तार के क्रमों में ऐसी स्थिति नहीं भी रही होगी। एक ओर तो बचे हुए लोगों में से अधिकांश लोगों और विशेषतः अपेक्षाकृत पिछड़े वर्ग के लोगों को दासता स्वीकार करनी पड़ी होगी तथा दूसरी

और आयों के समाज में 'विश्व' की सहज प्रवृत्ति यही रही होगी कि निम्न वर्ग में वितरण करें। आर्य पुरोहितों और योद्धाओं की प्रवृत्ति प्राचीन समाज के उच्च वर्ग से मिल जाने की रही होगी। दो ऐसे प्रसंग मिले हैं जिनसे स्पष्ट होता है कि कुछ मामलों में आर्य के दुश्मनों को इस नए और मिश्रित समाज में ऊँचा दर्जा दिया गया था। एक स्थल पर कहा गया है कि इद्र ने दासों को आर्य में परिवर्तित किया।⁹¹ सायण की टीका के अनुसार उन्हें आयों के जीवन के तौर-तरीके सिखाए जाते थे। एक अन्य प्रसंग में चर्चा आई है कि इद्र ने दस्युओं को आर्य की उपाधि से वंचित कर दिया।⁹² क्या इससे यह अनुमान किया जाए कि कुछ दस्युओं को आर्य की हैसियत देकर फिर उन्हें अपने आर्यविरोधी कार्यकलापों के कारण उससे वंचित कर दिया गया होगा? इन तथ्यों के आधार पर हम अनुमान करते हैं कि बैरियों के बचे हुए पुरोहितों और प्रमुखों को आयों के नए समाज में उनके उपयुक्त स्थान (सम्भवतः निम्नतर कोटि का) दिया गया होगा।

कहा गया है कि ब्राह्मणवाद आयों से पूर्व की सस्था है।⁹³ सारे पुरोहितवर्ग के विषय में यह कहना कठिन है। लैटिन फ्लामेन रोमन राजाओं द्वारा स्थापित एक प्रकार के पुरोहित पद का अभिधान है, जिसका समीकरण ब्राह्मण शब्द से किया गया है।⁹⁴ इस समानता के अतिरिक्त वेदकालीन भारत के अथर्वन पुरोहित और ईरान के अथर्वन की सुपरिचित समानता है। किंतु फिर भी एक प्रमुख आपत्ति का उत्तर देना शेष रह जाता है। कीच का कथन है कि ऋग्वैदिक मान्यता और वैदिक देवताओं की अपेक्षाकृत बहुलता पुरोहितों के कठिन प्रयास और अपरिचित समन्वयवाद का परिणाम रही होगी।⁹⁵ इतना ही नहीं वेदों और महाकाव्यों की परंपरा से पर्याप्त प्रमाण प्रस्तुत किए गए हैं जिनसे पता चलता है कि इद्र ब्राह्मणपाती थे और उनका मुख्य दुश्मन वृत्र ब्राह्मण था।⁹⁶ इससे यह परिकल्पना पुष्ट होती है कि विकसित पुरोहित प्रथा आयों के पहले की प्रथा थी, जिससे निष्कर्ष निकल सकता है कि जो लोग पराजित हुए वे सभी दास या शूद्र नहीं बना लिए गए। अतएव यद्यपि ब्राह्मणवाद भारोपीय सस्था था फिर भी आर्य विजेताओं के पुरोहित वर्ग में अधिकांश विजित जाति के लोग लिए गए होंगे।⁹⁷ उनका अनुपात क्या रहा होगा यह बताने के लिए कोई सामग्री उपलब्ध नहीं है, किंतु प्रतीत होता है कि आर्यपूर्व पुरोहितों को इस नए समाज में स्थान मिला था। यह सोचना गलत होगा कि सभी काले लोगों को शूद्र बना लिया गया था, क्योंकि ऐसे प्रसंग आए हैं जिनमें काले ऋषियों की चर्चा है। ऋग्वेद में अश्विनी के सबंध में जो वर्णन किया गया है उसके अनुसार उन्होंने काले वर्ण के (श्यावाय) कण्व को गौरवर्ण की स्त्रियों प्रदान की थी।⁹⁸ सम्भवतः कण्व को कृष्ण भी कहा गया है⁹⁹ और वे इन शुभ्र देवों को संबोधित सूक्तों (ऋग्वेद के पड़ल आठ सूक्त पचासी और छियासी) के द्रष्टा हैं। शायद कण्व को ही पुनः ऋग्वेद के प्रथम मंडल में कृष्ण

ऋषि के रूप में चित्रित किया गया है।¹⁰⁰ इसी प्रकार ऋग्वेद की एक ऋचा में गायक के रूप में वर्णित 'दीर्घतमस्' काले रंग का रहल होगा अगर यह नाम उसे काले वर्ण के कारण मिला हो।¹⁰¹ यह महत्वपूर्ण है कि ऋग्वेद के कई अनुच्छेदों में वह केवल मातृमूलक नाम 'मामतेय' से ही चर्चित है। बाद की एक अनुश्रुति यह भी है कि उसने उशिज से विवाह किया जो एक दास की लड़की थी और उससे काशीवत् उत्पन्न हुआ।¹⁰² पुनः ऋग्वेद के प्रथम मंडल में ऋषि दिवोदास को, जिनके नाम से ही ध्वनित होता है कि वे दास वंश के थे,¹⁰³ नई ऋचाओं का रचयिता बताया गया है।¹⁰⁴ तथा दसवें मंडल में उसके सूक्त बपालिस चौवालिस के लेखक अगिरस को कृष्ण करा गया है।¹⁰⁵ चूंकि ऊपर बताए गए अपिभास निर्देश ऋग्वेद के परवर्ती भागों में पड़ते हैं इसलिए यह स्पष्ट होगा कि ऋग्वैदिक काल के अंतिम चरण में नवगठित आर्य समुदाय में कुछ काले ऋषियों और दास पुरोहितों का प्रवेश हो रहा था।

इसी प्रकार मालूम पड़ता है कि कुछ पराजित सरदारों को नए समाज में उच्च स्थान दिया गया था। दास के प्रमुखों—यथा बलबूध और तरुण से पुरोहितों ने जो उपहार ग्रहण किया उसके चलते इन लोगों की बड़ी सराहना हुई और नए समाज में उनका दर्जा भी बढ़ा। दास उपहार प्रस्तुत करने की स्थिति में थे और उन्हें दानी समझा जाता था यह निष्कर्ष दश धानु के अर्थ से ही निकाला जा सकता है जिससे दास सत्ता का निर्माण हुआ है।¹⁰⁶ बाद में भी विलम्ब की प्रक्रिया चलती रही क्योंकि बाद के साहित्य में इस अनुश्रुति का उल्लेख है कि प्रतदन दैवोदासि इद्रलोक गये¹⁰⁷ और ऐतिहासिक दृष्टि से इद्र आर्य आक्रमणकारियों के नामधारी शासक थे।

प्राचीन ग्रंथ इस तथ्य पर विशेष प्रकाश नहीं डालते कि सामान्य आर्यजन (विश्व) और प्राचीन समाज के अवशिष्ट लोगों का आत्मसातीकरण किस प्रकार हुआ। संभवतः अधिकांश लोग आर्यों के समाज के चौथे वर्ण में मिला लिए गए। किंतु पुरुष सूक्त की छोड़कर ऋग्वेद में शुद्र वर्ण का कोई प्रमाण नहीं है। हौं ऋग्वैदिक काल के आरम्भ में दासियों का छोटा सा जानानुवर्ती समुदाय विद्यमान था। अनुमानतः आर्यों के जो शत्रु थे उनमें पुरुषों के भारे जाने पर उनकी पत्नियों दासता की स्थिति में पहुँच गईं। कहा गया है कि पुरुकुत्स के बेटे असदस्यु ने उपहार के रूप में पनास दासियों दी।¹⁰⁸ अथर्ववेद के आरंभिक अंशों में भी दासियों के सबन्ध में प्रमाण मिलते हैं। उसमें दासी का जो चित्र उपस्थित किया गया है उसके अनुसार उसके हाथ भीगे रहते थे, वह ओखल-मूसल कूटती थी।¹⁰⁹ तथा गाय के गोबर¹¹⁰ पर पानी छिड़कती थी। इससे पता चलता है कि वह घरेलू कार्य करती थी। इस संहिता में कात्ती दासी का प्राचीनतम उल्लेख मिलता है।¹¹¹ सदभों से पता चलता है कि आरंभिक वैदिक समाज में दासियों से गृहकार्य कराया जाता था। दासी

शब्द के प्रयोग से स्पष्ट है कि वे पराजित दासों की स्त्रियाँ थीं ।

गुलाम के अर्थ में दास शब्द का प्रयोग अथिक्काशत ऋग्वेद के परवर्ती भागों में पाया जाता है । प्रथम मंडल में दो जगह¹¹², दशम मंडल में एक जगह¹¹³ और अष्टम मंडल में जो अतिरिक्त सूक्त (बालविल्य) जोड़े गए हैं, उनमें एक जगह¹¹⁴ इसका प्रसंग आया है । इस प्रकार का एकमात्र प्राचीन प्रसंग आठवें मंडल में पाया जाता है ।¹¹⁵ ऋग्वेद में कोई दूसरा शब्द नहीं मिलता जिसका अर्थ दास समझा जा सकता हो । इससे स्पष्ट है कि आरंभिक ऋग्वेद काल में शायद ही पुरुष दास रहे होंगे ।

उत्तर ऋग्वेद काल में दासों की संख्या और स्वरूप के बारे में जो प्रसंग आए हैं उनसे केवल धैर्यता सा चित्र उभरता है । बालविल्य में सौ दासों की घर्चा आई है जिन्हें गदहे और भेड़ की कोटि में रखा गया है ।¹¹⁶ बाद के एक अन्य प्रसंग में आए 'दासप्रवर्ग' का अर्थ संपत्ति या दासों का समूह किया जा सकता है ।¹¹⁷ इससे यह स्पष्ट है कि ऋग्वेद काल के अंत में दासों की संख्या बढ़ रही थी । किंतु ऐसा कोई प्रमाण उपलब्ध नहीं है जिससे सिद्ध हो सके कि उन्हें किसी उत्पादन कार्य में लगाया जाता था । संभवतः उन्हें घरेलू नौकर की तरह रखा जाता था जिसका मुख्य कार्य अपने मालिक की सेवा करना था जो या तो सरदार या पुरोहित होते थे । सामान्यतः ऐसे मालिक दीर्घतमसु के पास दास थे ।¹¹⁸ इन दासों को मुक्त रूप से किसी के हाथ सौंपा जा सकता था ।¹¹⁹ ऐसा प्रतीत होता है कि कोई व्यक्ति ऋण नहीं चुका पाता, तो उसे दास बना लिया जाता था¹²⁰ पर ऋण में पैसे नहीं लिए जाते थे क्योंकि सिके का प्रचलन नहीं था । वास्तव में 'दास' नाम से ही प्रकट होता है कि वैदिक काल में दासता का सबसे महत्वपूर्ण स्रोत युद्ध था । दास जनजाति के लोग युद्ध में विजित होने पर भी दास के नाम से पुकारे जाते थे पर इससे उनकी गुलामी का बोध होता था ।

दास कौन थे ? साधारणतः दासों और दस्युओं को एक मान लिया जाता है । किंतु दस्युहत्या शब्द के प्रयोग तो हैं, पर दासहत्या शब्द का प्रयोग नहीं मिलता । आर्यों के अंतर्जातीय युद्धों में दासों को सहायक सेना के रूप में दिखाया गया है । अपव्रत, अन्यव्रत, आदि के रूप में उनका वर्णन नहीं किया गया है । तीन स्थलों पर दास विशों का उल्लेख किया गया है ।¹²¹ और सबसे बढ़कर तो यह कि एक सीथियन जनजाति—ईरानी दहे¹²² से उनको अभिन्न दिखाया गया है । इन सब तथ्यों से दासों और दस्युओं का अंतर स्पष्ट है । दस्युओं और वैदिक आर्यों में समानता की बात बहुत ही कम आती है ।¹²³ इसके विपरीत दास संभवतः उन मिश्रित भारतीय आर्यों के अधिम दस्ते थे जो उसी समय भारत आए जब केसाइट बेबीलोनिया पहुँचे थे (1750 ई पू) । पुरातात्विकों का अनुमान है कि उत्तर फ़ारस से भारत की ओर लोगों का प्रस्थान या तो निरंतर होता रहा अथवा उनका

आगमन मुख्यतः दो बार हुआ था, जिनमें पहला आगमन 2000 ई पू के तुरंत बाद हुआ था।¹²⁴ शायद इसी कारण आर्यों ने दासों के प्रति मेलमिलाप की नीति अपनाई और दिवोदास, बलबुध एव तरुक्ष जैसे उनके सरदार आर्यों के दल में आसानी से आत्मसात किए जा सके। अंतर्जातीय सभ्यों में अधिकतर आर्यों के सहायक के रूप में दासों के उल्लेख का भी यही कारण है। इससे लगता है कि गुलाम के अर्थ में दास शब्द का प्रयोग भारत के आर्योत्तर निवासियों के बीच नहीं, बल्कि भारतीय आर्यों से सबद्ध लोगों के बीच प्रचलित था। ऋग्वेद के उत्तरवर्ती काल में दास शब्द का प्रयोग व्यापक अर्थ में होने लगा होगा जिससे न केवल मूल भारोपीय दासों के वंशजों बल्कि दस्यु और राक्षस जैसे आर्य पूर्व लोगों और आर्य समुदाय के उन सदस्यों का भी बोध होता होगा जो अपने आंतरिक सभ्यों के कारण अकिंचनता या गुनामी की स्थिति में पहुँच गए थे।

यदि आर्यों की सध्या कम होती तो वे पराजित लोगों पर नए अल्पसंख्यक उच्चवर्गीय शासक के रूप में अपने को स्थापित करते जैसा कि हितियों (हिट्टाइट), कसाइटों और मित्तरी ने पश्चिम एशिया में किया था। किंतु ऋग्वेदिक प्रमाण इस बात के प्रतिकूल है।¹²⁵ न केवल पराजित लोगों की जन हत्या बल्कि कितनी ही आर्य जनजातियों की बस्तियों का भी उल्लेख मिलता है।¹²⁶ फिर, भारत के बहुत बड़े हिस्से में आर्य भाषाओं के प्रचलन से भी यह अनुमान किया जा सकता है कि इन भाषाओं के बोलनेवाले बड़ी तादाद में आए थे। आगे चलकर बताया गया है कि उत्तर भारत की आबादी में वैश्यों के साथ साथ शूद्रों की सध्या बहुत अधिक थी किंतु इसका कोई प्रमाण नहीं मिलता कि वे आर्योत्तर भाषाएँ बोलते थे। दूसरी ओर, शूद्र के लिए यन में प्रयुक्त सबोधन से स्पष्ट है कि उत्तर वैदिक काल में शूद्र आर्यों की भाषा समझते थे।¹²⁷ इस समय में महाभारत की एक अनुश्रुति महत्वपूर्ण है 'ब्रह्मा ने वेद के प्रतीकस्वरूप सरस्वती का निर्माण पहले चारों वर्णों के लिए किया, किंतु शूद्र धनलिप्सा में पड़कर अगानाथकार में डूब गए और वेद के प्रति उनका अधिकार जाता रहा।'¹²⁸ वेबर की दृष्टि में इस कड़िका से यह ध्वनित होता है कि प्राचीन युग में शूद्र आर्यों की भाषा बोलते थे।¹²⁹ संभव है कि कुछ स्वस्थानिक जनजातियों ने अपनी बोली के बदले आर्यों की बोलियाँ अपना ली हों, जैसे आधुनिक युग में बिहार की कई जनजातियों ने अपनी भाषा छोड़कर कुर्माँली और सदाना जैसी आर्य बोलियाँ अपना ली हैं। किंतु उन्होंने जिन लोगों की भाषा अपनाई, उनकी अपेक्षा इन आदिवासियों की सध्या अवश्य कम रही होगी। आधुनिक युग में भी, जबकि आर्यभाषा बोलनेवालों को अपनी भाषा और संस्कृति का प्रसार करने के लिए अधिक सुविधाएँ प्राप्त हैं वे आर्योत्तर भाषाओं को नहीं मिटा पाए हैं। इन आर्योत्तर भाषाओं में कुछ तो अपनी सशक्त वर्णनशीलता सिद्ध कर चुकी हैं।

ऊपर बताए गए तथ्यों के आधार पर यह कहना दुस्साहस नहीं होगा कि आर्य बड़ी

तादाद में भारत आए। बैरी जनजातियों के साथ मिश्रण के बावजूद, आर्य सरदारों और पुरोहितों की सख्या बहुत कम रही होगी। कालक्रम से आर्य जन जातियों के अधिकांश लोग पशुपालक और किसान बन गए, और कुछ लोग श्रमिक बन गए। पर ऋग्वेद काल में आर्थिक और सामाजिक विशिष्टीकरण की प्रक्रिया अत्यंत आरंभिक अवस्था में थी। इस जनजातिप्रधान समाज में सैनिक नेताओं को अतिरिक्त अनाज या मवेशी प्राप्त करने के नियत और नियमित साधन प्रायः नहीं थे, जिससे वे और उनके धार्मिक समर्थक अपना निर्वाह और समुचित कर सकते। यह समाज मुख्यतः धूम्रू और पशुचारी था और इसमें कृषि अथवा एक जगह बसने की प्रधानता नहीं थी। अतएव अनाज की चर्चा दान के रूप में भी नहीं आई है और कर देने का तो कोई प्रश्न ही नहीं उठता है। दुध में पराजित लोगों से उपहार के रूप में या सूटपाट से जो संपत्ति आर्य समुदायों को प्राप्त होती थी वही उनकी आमदनी थी और प्रायः इस संपत्ति में भी उन्हें जनजाति के सन्तानों को हिस्सा देना पड़ता था।¹³⁰ ऋग्वेद में केवल बलि ही एक शब्द है जो एक प्रकार से कर का घेतक है। साधारणतया इसका तात्पर्य है देवता को अर्पित घड़ावा¹³¹ किंतु इसका प्रयोग राजा को दिए गए उपहार के रूप में भी किया जाता है।¹³² अनुमान है कि बलि का भुगतान करना ऐच्छिक था।¹³³ क्योंकि लोगों से इसकी वसूली के लिए कोई करवसूली संगठन नहीं था। जनजातीय राजा द्वारा अपने योद्धाओं और पुरोहितों को अनाज या भूमि के दान का दृष्टांत नहीं मिलता। इसका कारण शायद यह था कि भूमि पूरे जनसमुदाय की संपत्ति थी। ऋग्वैदिक समाज एक प्रकार का समतावादी समाज था यह इस तथ्य से भी स्पष्ट है कि पुरुष या स्त्री प्रत्येक व्यक्ति के लिए एक ही वैरदेय प्राप्त करने का परंपरासिद्ध अधिकार प्राप्त था।¹³⁴ जो एक तो गायों के बराबर था।¹³⁵

सारांश यह कि ऋग्वेद एवं अथर्ववेद में वर्णित समाज में गहरे वर्णभेद का अभाव था जैसा सामान्यतया प्रारंभिक आदिम समाजों में देखने को मिलता है।¹³⁶ प्रायः पुराणों में वर्णव्यवस्था की उत्पत्ति के विषय में जो अनुमान किए गए हैं वे उस स्थिति का ही उल्लेख करते हैं। इन अनुमानों के अनुसार त्रेता युग का आरंभ होने तक न तो कोई वर्णव्यवस्था थी न कोई व्यक्ति लालची था और न लोगों में दूसरे की वस्तु चुर लेने की प्रवृत्ति ही थी।¹³⁷ किंतु अति प्राचीन काल में भी सैनिकों, नेताओं और पुरोहितों के मध्य उद्भव के साथ साथ खेतिहर किसान और हस्तकलाओं का व्यवसाय करनेवाले कारीगर या शिल्पी जैसे वर्गों का भी उद्भव हुआ। बुनकर (जुलाहे), चर्मकार बढई और चित्रकार के लिए एक ही ढंग के शब्दों का प्रयोग उनके भारोपीय उद्भव का संकेत देता है।¹³⁸ रथ के लिए एक भारोपीय शब्द के व्यापक प्रयोग से पता चलता है कि भारोपीय लोग रथ का निर्माण करना जानते रहे होंगे।¹³⁹ किंतु ऋग्वेद में जहाँ पहले के अनेकानेक परिच्छेदों में बढई के

कार्य की चर्चा हुई है, वहाँ रथकार शब्द का प्रयोग नहीं दिखाई पड़ता।¹⁴⁰ अथर्ववेद से संकेत मिलता है कि रथनिर्माता (रथकार) और यातुकर्म करनेवाले (कर्मार) को समाज में महत्वपूर्ण स्थान प्राप्त था। इसी ग्रंथ के आरम्भिक भाग में नवनिर्वाचित राजा पर्णमणि (पादपीयताबीज) से प्रार्थना करता है कि वह आसपास रहनेवाले कुशल रथ निर्माताओं और यातुकर्म करनेवालों के बीच उसकी स्थिति सुदृढ़ करने में सहायक हो। प्रार्थना का उद्देश्य शिल्पियों को राजा का सहायक बनाना है¹⁴¹ और इस दृष्टि से वे राजाओं, राजविधाताओं, सूतों और दलपतियों (ग्रामणी) के समक्ष मालूम पड़ते हैं,¹⁴² जो सब राजा के आसपास रहते हैं और जो राजा के सहायक माने जाते हैं।¹⁴³

स्पष्ट है कि आर्य समुदाय के सदस्य (विश्व) ऊपर बताए गए शिल्पों का व्यवसाय करते थे और उन्हें किसी तरह हीन नहीं समझा जाता था। ऋग्वेद की एक परवर्ती ऋचा में बड़ई का वर्णन इस रूप में किया गया है कि वह सामान्यतया अपना काम तब तक झुककर करता रहता है जब तक उसकी कमर टूटने न लग जाए।¹⁴⁴ इससे आभास मिलता है कि उसका कार्य कठिन था पर इससे हमारे मन में उसके प्रति घृणा के भाव नहीं जगते हैं। वैदिक काल के सदर्भ में यह नहीं कहा जा सकता कि बड़ई नीची जाति के थे या उनका अपना पृथक वर्ग था।¹⁴⁵ किंतु कर्मार, बड़ई (तक्षन्), धर्मम्¹⁴⁶, जुलाहे और अन्य लोग जिनका व्यवसाय ऋग्वेद में सम्मानजनक माना गया है और जिनका विश्व के सम्मानित सदस्य भी आदर करते थे, पालि ग्रंथों में शूद्र माने गए हैं।¹⁴⁷ संभव है कि आर्येतर लोगों ने भी स्वतंत्र रूप से इन शिल्पों को अपनाया हो¹⁴⁸ पर इसमें कोई संदेह नहीं कि आर्य शिल्पियों के अनेक दशज जो अपने प्राचीन व्यवसाय में ही लगे रहे शूद्र समझे जाने लगे।

वतुर्वर्ण की उत्पत्ति के बारे में प्राचीनतम अनुमान ऋग्वेद के पुरुषसूक्त में वर्णित सृष्टि संबंधी पुराणों में पाया जाता है। समझा जाता है कि इस संहिता के दशम मंडल में यह विषय बाद में अंतर्दक्षित किया गया है। लेकिन उत्तर वैदिक साहित्य¹⁴⁹ में और शाखाव्य¹⁵⁰ पुराण¹⁵¹ तथा धर्मशास्त्र¹⁵² की अनुश्रुतियों में भी इसे कुछ हेरफेर के साथ प्रस्तुत किया गया है। इसमें कहा गया है कि ब्राह्मण की उत्पत्ति आदिमानव (वज्रा) के मुँह से शत्रिय की उनकी भुजाओं से वैश्य की उनकी जोंघों से और शूद्र की उनके पैरों से हुई थी।¹⁵³ इससे या तो यह स्पष्ट होता है कि शूद्र और अन्य तीन वर्ण एक ही वंश के थे और इसके फलस्वरूप वे आर्य समुदाय के अंग थे, अथवा इसके द्वारा विभिन्न जातियों को ब्राह्मणीय समाज में उत्पत्ति की कहानी के द्वारा मिलाते का प्रयास किया गया। पुरुषसूक्त अथर्ववेद के अंतिम अंश में है¹⁵⁴ और इसे कालक्रम की दृष्टि से अथर्ववैदिक युग के अंत का माना जा सकता है।¹⁵⁵ यह जनजातियों के सामाजिक वर्गों में विघटित होने का सैद्धांतिक औचित्य प्रस्तुत करता है। श्रम का विभाजन ऋग्वैदिक काल में ही काफी

विकसित हो चुका था। किंतु, यद्यपि एक ही परिवार के विभिन्न सदस्य कवि, भिषक और पाठक (पिसाई करनेवाले) का काम करते थे,¹⁵⁶ इससे कोई सामाजिक भेदभाव उत्पन्न नहीं होता था। पर अथर्ववैदिक काल के अंत में कार्यों की भिन्नता के आधार पर सामाजिक हैसियत में भी अंतर किया जाने लगा और इस प्रकार जनजातियों तथा कुनबों का सामाजिक वर्गों में विघटन शुरू हुआ। मालूम होता है कि शूद्र या दासकर्म करनेवाले कुछ आर्य चतुर्थ वर्ण की श्रेणी में आ गए। इस अर्थ में चारों वर्णों की समान उत्पत्ति की कथा में सत्य का अंश है। किंतु यह परंपरा पूर्णतः सत्य नहीं मानी जा सकती। संभव है कि बाद में आर्य शूद्रों के वंशजों की संख्या गंगा की नई उर्वर घाटियों में बढ़ती गई हो। साथ ही वैदिक काल से लेकर आगे तक विभिन्न प्रकार के विभिन्न वर्णों के आर्यतर आदिवासी धीरे धीरे बड़ी संख्या में शूद्र वर्ण में सम्मिलित किए गए।¹⁵⁷ वर्णों की समान उत्पत्ति के बारे में चली आ रही परंपरा से यह स्पष्ट नहीं हो सका कि आर्यतर जनजातियाँ किस प्रकार ब्राह्मणीय समाज में प्रवेश पा सकीं लेकिन यह कल्पना उपयोगी सिद्ध हुई। यह विभिन्न प्रकार के लोगों को मिलाने और उन्हें साथ से चलने में सहायक हो सकी और चूंकि शूद्रों को प्रथम मानव के चरण से उत्पन्न माना गया है इससे ब्राह्मणप्रधान समाज में उनकी गुलामों जैसी स्थिति को न्यायसिद्ध माना और बताया जा सका।

तीन उच्च वर्णों की सेवा करनेवाले सामाजिक वर्ग के रूप में शूद्रों का सर्वप्रथम उल्लेख कब किया गया है? ऋग्वेदकालीन समाज में कुछ दास दासियाँ होती थीं जो घरेलू नोकर के रूप में काम करती थी पर उनकी संख्या इतनी नहीं थी कि उनको मिलाकर शूद्रों का दास वर्ण बन पाता। समाज के वर्ग के रूप में शूद्रों का प्रथम और एकमात्र उल्लेख ऋग्वेद के पुरुषसूक्त में आया है जिसमें पुनरावृत्ति अथर्ववेद के उन्नीसवें भाग में हुई है।¹⁵⁸ इसी भाग के दो अन्य परिच्छेदों में भी चार वर्णों का संकेत दिया गया है। इसमें से एक परिच्छेद में दर्म (दास) से प्रार्थना की गई है कि वह प्रार्थी को ब्राह्मण शत्रिय शूद्र और आर्य का प्रियपात्र बनाए।¹⁵⁹ यहाँ आर्य शत्रु का प्रयोग प्रायः वैश्य के लिए किया गया है। दूसरे परिच्छेद में देवों और राजाओं के साथ साथ शूद्र तथा आर्य दोनों के ही प्रियपात्र बनने की इच्छा व्यक्त की गई है।¹⁶⁰ मालूम होता है कि यहाँ देव ब्राह्मण के लिए और आर्य वैश्य के लिए प्रयुक्त हुआ है।¹⁶¹ हमें स्मरण रखना है कि ये सभी परिच्छेद उन्नीसवें भाग में आए हैं जो बीसवें भाग को मिलाकर अथर्ववेद के मुख्य सकलन का परिशिष्ट है।¹⁶² इसके पूर्व के एक परिच्छेद में ब्राह्मण राजन्य या शूद्र द्वारा किए गए जादू टोने (या उनके द्वारा बनाए गए ताबीज) का उल्लेख है और एक मंत्र में बताया गया है कि प्रयोग करनेवाले को भी जादू का श्रृंखला लग सकता है।¹⁶³ यह परिच्छेद अथर्ववेद के द्वितीय खंड (भाग आठ बारह) में है जिसके सबंध में ध्वनि की राय है कि इसकी रचना स्पष्टतः पुरोहितों ने

की होगी।¹⁶⁴ इससे यह संकेत मिलता है कि वर्णव्यवस्था का विकास पुरीहितों के प्रभाव में हुआ। हमारे काम का केवल एक प्रसंग ऐसा है जिसे क्लिटो के अनुसार अथर्ववेद के आरंभिक काल का कहा जा सकता है। इसमें ब्राह्मण, राजन्य और वैश्य का उल्लेख हो हुआ है।¹⁶⁵ किंतु शूद्र को छोड़ दिया गया है। इससे स्पष्ट है कि अथर्ववेद काल के अंत में ही शूद्रों को समाज के एक वर्ग के रूप में चिह्नित किया गया है। इसी अवधि में उनकी उत्पत्ति के संबंध में पुरुषसूक्त में उल्लिखित उत्ति का समावेश ऋग्वेद के दशम मंडल में किया गया होगा।

स्रोत जानना चाहेंगे कि चतुर्थ वर्ण शूद्र क्यों कहलाने लग्य। मालूम होता है कि जिस प्रकार सामान्य यूरोपीय शब्द 'स्लेव' और संस्कृत शब्द 'दास' विभिन्न जनजातों के नाम पर बने थे उसी प्रकार शूद्र शब्द उक्त नामधारी पराजित जनजातों के नाम पर बना था। ईसा पूर्व चौथी शताब्दी में शूद्र नाम की जनजाति थी, क्योंकि डियोडोरस ने लिखा है कि सिकंदर ने आपुनिक सिंध के कुछ इलाकों में रहनेवाली सोड्रई नामक जनजाति पर चढ़ाई की थी।¹⁶⁶ ग्रीक लेखकों ने जिन जातियों का उल्लेख किया है, उनका अस्तित्व अतिप्राचीन काल में भी देखा जा सकता है। उदाहरणार्थ एरिया द्वारा वर्णित अबस्तनोई (जिसे डियोडोरस ने सबस्तई कहा है) को ऐतरेय ब्राह्मण के अबष्टों का समरूप माना गया है।¹⁶⁷ इस ब्राह्मण में एक अबष्ट राजा की चर्चा है।¹⁶⁸ यही बात शूद्र जाति पर भी लागू होती है और इस तरह लगभग ई. पू. 10 वीं शताब्दी की शूद्र जाति और चौथी शताब्दी की शूद्र जनजाति में साम्य देखा जा सकता है।

अथर्ववेद के आरंभिक भाग में शूद्रों के तीन उल्लेखों की इस दृष्टि से विवेचना की जा सकती है। क्लिटो का कथन है कि ये अथर्ववेद के प्रथम पंड (भाग 1-7) में आते हैं जो परम लोकमूलक हैं और सभी प्रकार से उस संहिता का अत्यंत अभिलाषागिक अंश हैं।¹⁶⁹ इनमें से दो सदस्यों में पुजारी चाहता है कि हर किसी को चाहे वह आर्य हो या शूद्र, जड़ी बूटी की सहायता से परले ताकि जादूगर का पता चल जाए।¹⁷⁰ इस संबंध में ब्राह्मण या राजन्य का कोई उल्लेख नहीं हुआ है। अब प्रश्न यह है कि यहाँ आर्य और शूद्र दो सामाजिक वर्गों (वर्णों) के प्रतीक हैं या दो जनजातियों के। इनमें से उत्तरवर्ती कल्पना युक्तिमुक्त लगती है। पहले आर्य और दास या दस्यु के बीच जो विरोध रहता था वह अब बदलकर आर्य और शूद्र के बीच का हो गया। यह विशेष रूप से ध्यान देने योग्य है कि ये निःश सामाजिक विभेद या अशक्तताओं का ऐसा आभास नहीं देते जो वर्ण की कल्पना में अतिनिहित है। उनकी तुलना उसी संहिता के एक अन्य परिच्छेद से की जा सकती है जिसमें आर्य और दास की चर्चा है और जिसमें पुरोहित या वरुण ने यह दावा किया है कि उसने जिस मार्ग का अनुसरण किया है उसे कोई दास या आर्य विनष्ट नहीं कर सकता।¹⁷¹

ऋग्वेद में इसी तरह की अन्य ऋचाएँ भी आई हैं, जिनमें पुरोहित चाहता है कि वह अपने दुश्मन आयों और दासों या दस्युओं को परास्त करे। वैदिक ग्रंथों में आए हुए सामाजिक सबंधों के प्रत्यक्ष निर्देशों का सही अर्थ लगाने में ब्राह्मण टीकाकार इसलिए सफल नहीं हो सके कि उनका ध्यान सदा बाद में होनेवाली घटनाओं की ओर लगा रहता था। ऋग्वेद में आर्य और दास शब्दों का अर्थ जिस रूप में किया गया है, वह इस आशय का उदाहरण कहा जा सकता है। सायण आर्य को प्रथम तीन वर्णों का और दास को शूद्र वर्ण का मानते हैं।¹⁷² स्पष्ट है कि सायण ने यह टीका बाद में समाज के चार वर्णों में विभक्त होने के आधार पर की, जिनका औचित्य वह सिद्ध करना चाहते हैं। इसी प्रकार यहाँ जिस अधर्ववेदिक प्रसंग का विवेचन किया जा रहा है उसमें सायण ने आर्य की व्याख्या तीन वर्णों के सदस्य के रूप में की है,¹⁷³ जिससे सहज ही शूद्र चौथे वर्ण के प्रतिनिधि हो जाते हैं। किंतु धर्मशास्त्रों में आर्य और शूद्र के प्रति जो दृष्टि अपनाई गई है, उसके आधार पर पहले के ग्रंथों का सही अर्थ लगाना बहुत कठिन हो जाता है।

अथर्ववेद के आरम्भिक भाग में शूद्र को जनजाति माना गया है। इस आशय का निष्कर्ष इसमें उपलब्ध तीसरे प्रसंग से भी निकाला जा सकता है जिसमें 'तक्मन्' ज्वर से कहा गया है कि वह मुजवतो बलिकों और महावृषों के साथ साथ कुलटा शूद्र महिलाओं को भी ग्रसित करे।¹⁷⁴ मालूम है कि ये सभी जन उत्तरपूर्व भारत के निवासी थे,¹⁷⁵ जहाँ शूद्र जनजाति आभीरों के साथ रहती थी¹⁷⁶ जैसा कि महाभारत में बताया गया है। एक अन्य ऋचा में भी इस इच्छा की पुनरावृत्ति की गई है कि ज्वर विदेशियों को ग्रसित करे।¹⁷⁷ इससे आभास मिलता है कि शूद्र महिलाओं का उल्लेख जिस सदर्भ में हुआ है वह अधर्ववेदकालीन आयों के उस बैर भाव का द्योतक है जो उनके मन में भारत के उत्तर पश्चिम भाग के विजातीय निवासियों के प्रति रहता था। अतः यहाँ सम्भवतः शूद्र शब्द का अर्थ है शूद्र जाति की महिला। पैसाद शब्दों की एक ऐसी ही ऋचा में शूद्रा की जगह दासी शब्द का प्रयोग हुआ है,¹⁷⁸ जिससे लेखक की राय में यह प्रकट होता है कि ये दोनों शब्द पर्यायवाची हैं। अतः अथर्ववेद के आरम्भिक भाग में जो शूद्र शब्द का प्रयोग हुआ है उसे वर्ण के अर्थ में नहीं, बल्कि जाति के अर्थ में लेना चाहिए, जो प्रसंग की दृष्टि से अधिक समीचीन मालूम पड़ता है।

✓ महाभारत में आभीरों के साथ शूद्रों की चर्चा बार बार जनजाति के रूप में हुई है जिससे ई.पू. दसवीं शताब्दी की परंपराओं का आभास मिलता है। इस महाकाव्य में शूद्र कुल का उल्लेख क्षत्रिय और वैश्य कुल के साथ हुआ है,¹⁷⁹ और शूद्र जनजाति का वर्णन आभीरों दरदों तुबारों पद्मस्रों आदि के साथ हुआ है¹⁸⁰ तथा कुल एव जाति के बीच स्पष्ट भेद दिखाया गया है। नकुल ने अपनी दिग्विजय यात्रा के क्रम में जिन जातियों को

परजित किया, उनकी सूची में¹⁸¹ तथा राजसूय यज्ञ के अवसर पर युधिष्ठिर को जिन लोगों ने उपहार प्रस्तुत किए उनकी सूची में¹⁸² भी शूद्र का उल्लेख जनजाति के रूप में हुआ है। इनका कालक्रम निर्धारित करने के लिए सभवतः एक ओर भारत युद्ध के समय विद्यमान शूद्रों और आभीरों तथा दूसरी ओर बाद में इस सूची में प्रस्थित शकों, तुहारों, पहलवों, रोमकों, चीनों और हूणों आदि जनों के बीच विभेद करना पड़ेगा।¹⁸³ भारतीयता स्रोतों से ऐसा कुछ पता नहीं चलता कि ईस्वी सन के पूर्व या पश्चात की कुछ आरंभिक शताब्दियों में शूद्रों और आभीरों का बाहरी देशों से भी कोई संबंध था। इस बात के समर्थक तथ्य शायद ही उपलब्ध हैं कि आभीर ईसा की आरंभिक शताब्दियों में भारत आए। मालूम होता है कि भारत-युद्ध के समय वे जनजाति के रूप में यहाँ रहते थे,¹⁸⁴ पर उस महायुद्ध के पश्चात जो अस्तव्यस्तता की अवधि आई उसमें वे पंजाब में बिखर गए।¹⁸⁵ आभीरों के साथ शूद्रों का जो बार-बार उल्लेख हुआ है उससे संकेत मिलता है कि वे पुरानी जनजाति के थे और युद्ध के समय सुखी एवं संपन्न थे। *अथर्ववेद* के आरंभिक अंश में शूद्र शब्द के जनजाति स्वरूप किए गए अर्थ के यह सर्वथा उपयुक्त है।

दूसरा प्रश्न यह है कि शूद्र आर्य थे या आर्य आगमन से पहले की जनजाति थे और यदि वे आर्य थे तो भारत में किस समय आए। शूद्र जनजाति के मानवजातीय वर्गीकरण (एथनोलॉजिकल क्लासिफिकेशन) के विषय में परस्पर विरोधी विचार व्यक्त किए गए हैं। पहले यह माना जाता था कि पहले पहल जो आर्य आए उनमें से कुछ शूद्र जनजाति के थे,¹⁸⁶ बाद में यह माना जाने लगा कि शूद्र आर्यपूर्व जनों की एक शाखा थे,¹⁸⁷ किंतु दोनों विचारों में से किसी के भी पक्ष में कोई सबल प्रमाण नहीं है। उपलब्ध तथ्यों के आधार पर सोचा जा सकता है कि शूद्र जनजाति का आर्यों के साथ कुछ संपर्क था। शूद्रों की चर्चा हमेशा आभीरों के साथ हुई है,¹⁸⁸ जो आर्यों की एक बोलती 'आभीरी' बोलते थे।¹⁸⁹ ब्राह्मणकाल में शूद्र आर्य की भाषा समझने में समर्थ थे, जिससे परोक्ष रूप में सिद्ध होता है कि वे आर्यों की भाषा जानते थे। इतना ही नहीं, शूद्र की आर्य-पूर्व लोगों यथा द्रविड, पुलिंद शबर आदि की सूची में कभी शामिल नहीं किया गया है। उन्हें बराबर उत्तर पश्चिम का निवासी माना गया है,¹⁹⁰ जहाँ आगे चलकर मुख्यतः आर्य ही निवास करते थे।¹⁹¹ आभीर और शूद्र सरस्वती नदी के निकट रहते थे।¹⁹² कहा जाता है कि इन लोगों के प्रति बैर भाव के कारण सरस्वती मरुभूमि में विलीन हो गई।¹⁹³ ये सदर्भ महत्वपूर्ण हैं क्योंकि दृषद्वती के साथ सरस्वती उस प्रदेश की एक सीमा स्थिर करती थी जो आर्य देश कहलाता था। ऊपर 'दहे' शब्द का हवाला दिया जा चुका है जो भारतीय 'दास' शब्द का ईरानी पर्याय है किंतु शूद्र के लिए ऐसा तादात्म्य स्थापन कठिन है। यह सुझाव दिया जा सकता है कि ग्रीक कुद्रोस शब्द का समानार्थक है¹⁹⁴ जिसे होमर ने (ई पू

दसवीं-नवीं शताब्दी) 'महान के अर्थ में प्रयुक्त किया है और इसका प्रयोग सामान्यतया मर्त्यलोक के प्राणियों के लिए नहीं, बल्कि देवलोकवासियों की विशेषता बताने के लिए किया गया है।¹⁹⁵ भारत में, बाद में, शूद्र शब्द अपमानसूचक माना जाने लगा, और उन लोगों के लिए व्यवहृत होता था जिनसे ब्राह्मण अप्रसन्न थे। इसके विपरीत होमरकालीन ग्रीस में 'शूद्र शब्द (कुद्रोस) प्रशंसावाचक था। हम यह कह सकते हैं कि 'कुद्र' नामक एक भारोपीय जनजाति थी जिसकी शाखाएँ ग्रीस और भारत दोनों देशों में गईं। ग्रीस में इस शाखा को महत्त्व का स्थान मिला लेकिन इस जाति के जो लोग भारतवर्ष आए उन्हें उनके सह-आक्रमणकारियों ने हराकर अपने अधीन कर लिया। इस कारण ग्रीस में कुद्रों का ऊँचा स्थान हुआ और भारत में शूद्रों का नीचा। एक ही शब्द के विभिन्न सदर्भ में विपरीत अर्थ होते हैं जैसा कि असुर शब्द के उदाहरण से स्पष्ट है। भारत में असुर अनिष्टकर (शैतान) माना जाता है, किंतु उसके प्रतिरूप 'अहुर' को ईरान में देवता माना जाता है। भारत और ग्रीस में शूद्र शब्द का प्रयोग भेद भी इसी प्रकार का माना जा सकता है, किंतु उपरोक्त व्याख्या को तब तक निश्चयात्मक नहीं कहा जा सकता जब तक कि यह प्रमाणित न हो जाए कि 'कुद्रोस' ग्रीस की एक जनजाति थी। फिर भी ऊपर जितनी बातें कही गई हैं, उनके आधार पर यह सभ्य प्रतीत होता है कि दासों के समान शूद्र भी भारतीय आर्यवंश के लोगों से संबंधित थे।

यदि शूद्र भारतीय आर्यों से संबद्ध थे, तो वे भारत में कब आए? कहा गया है कि वे भारत में आनेवाले आर्यों के किसी आरम्भ के दल के थे।¹⁹⁶ किंतु चूंकि ऋग्वेद में उनका उल्लेख नहीं हुआ है, इसलिए सभ्य है कि शूद्र उन विदेशी जनजातियों में से थे जो ऋग्वैदिक काल का अंत होते होते उत्तर पश्चिम भारत में आईं। पुरातत्व संबंधी साक्ष्य के आधार पर ऐसा सभ्य मालूम होता है कि 2000 ई पू के पश्चात हजार वर्षों तक लोगों का भारत में आना जारी रहा।¹⁹⁷ इस परिकल्पना का समर्थन भाषाजन्य प्रमाणों से भी होता है।¹⁹⁸ अतएव अनुमान किया जाता है कि शूद्र ई पू दूसरे सहस्राब्द के अंत में भारत आए जबकि उन्हें वैदिककालीन आर्यों ने पराजित किया और वैदिक काल के उत्तरवर्ती समाज ने उन्हें चतुर्थ वर्ण के रूप में अपनाया।

यह जोर देकर कहा गया है कि ब्राह्मणों के साथ दीर्घकाल तक सघर्ष करते रहने के फलस्वरूप क्षत्रियों को शूद्र की स्थिति में पहुँचा दिया गया और ब्राह्मणों ने अपने शत्रु क्षत्रियों को अतत उपनयन (यज्ञोपवीत संस्कार) के अधिकार से वंचित कर दिया।¹⁹⁹ महाभारत के शांतिपर्व में वर्णन एकमात्र अनुश्रुति के आधार पर कि पैजवन शूद्र राजा था यह दावा किया जाता है कि शूद्र आरम्भ में क्षत्रिय थे।²⁰⁰ इस तरह की धारणा का कोई तथ्यगत आधार नहीं है। प्रथमतः ऋग्वेद काल में क्षत्रियों का ऐसा वर्णन कहीं नहीं मिलता।

है जिससे पता चले कि उनका एक निश्चित वर्ण था तथा उनके कर्तव्य और अधिकार अलग थे। संपूर्ण जनजाति के लोग युद्ध और सार्वजनिक कार्यों के प्रबंध को अपना कर्तव्य समझते थे। यह कुछ गिने चुने योद्धाओं का काम नहीं समझा जाता था। आरम्भ से ही विन्यस्त हो रहे योद्धाओं और पुरोहितों के समुदाय ने आर्यों और आर्यतर लोगों के साथ युद्ध में विश्व का मार्गदर्शन किया और उन्हें सहायता दी। ज्यों ज्यों समय बीतता गया सरदार और योद्धागण पुरोहितों को उदारतापूर्वक भेंट-उपहार देने लगे और धार्मिक कर्मकांड जटिल होता गया, जिससे उस कर्मकांड का निष्पादन करनेवाले पुरोहितों और उन पुरोहितों को सरक्षण देनेवाले योद्धाओं की शक्ति सामान्य जन की शक्ति की अपेक्षा बहुत अधिक बढ़ी। दूसरे यद्यपि उत्तरवैदिक काल में, परशुराम और विश्वामित्र की कथाओं में पुरोहितों और योद्धाओं का सघर्ष ध्वनित होता है, फिर भी इसका कोई प्रमाण नहीं है कि विवाद का विषय उपनयन था जिसका निर्णय क्षत्रियों के विषय में हुआ। उत्तरवैदिककाल के अंत में कृषि के आरम्भ हो जाने से किसानों से अनाज वसूल किया जाने लगा। इस वसूली में किसका कितना हिस्सा होगा इसे लेकर सरदारों और पुरोहितों में सघर्ष अवश्यमावी था। सघर्ष सामाजिक आधिपत्य को लेकर हुआ करता था, जिसके आधार पर विशेषाधिकारों का निर्णय होता था। इन के क्षेत्र में ब्राह्मणों के एकाधिकार के विषय में भी कुछ विवाद उठे और क्षत्रियों ने इसे चुनौती दी और उसमें सफल भी हुए। ऐसा जान पड़ता है कि अश्वपति कैकेय और प्रवाहण जैवति सभ्यत ब्राह्मणों के अध्यापक थे।²⁰¹ मिथिला के क्षत्रिय शासक जनक ने उपनिषदीय धितन को आगे बढ़ाने में योगदान दिया तथा क्षत्रिय राजा विश्वामित्र न ब्रह्मर्षि का पद प्राप्त किया। उत्तर-पूर्व भारत में क्षत्रियों का विद्रोह गौतम बुद्ध और वर्द्धमान महावीर के उपदेशों के रूप में अपनी चरम सीमा पर आया। उनके अनुसार समाज में प्रमुख स्थान क्षत्रियों का था और ब्राह्मण उसके बाद थे। झगड़ा इस प्रश्न को लेकर था कि समाज में प्रथम स्थान ब्राह्मणों को मिले या क्षत्रियों को। न तो उत्तर वैदिक और न मौर्य पूर्व ग्रंथों में ही कहीं ऐसा संकेत है कि ब्राह्मण चाहते थे कि क्षत्रियों को तृतीय या चतुर्थ वर्ण में रखा जाए, या क्षत्रियों की यह इच्छा थी कि ब्राह्मणों की वह गति हो।

तीसरी बात ऐसा सोचना गलत है कि आरम्भ में उपनयन संस्कार का न होना शूद्रता का निश्चित प्रमाण माना जाता था। इस मामले में आज के न्यायतयों का निर्णय²⁰² उस समय की परिस्थितियों का द्योतक नहीं बन सकता, जब शूद्र वर्ण का उद्भव हुआ। शूद्रों को उपनयन च्युत केवल उत्तर वैदिक काल के अंत से पाया जाता है और तब भी शूद्रों की दासतासूचक एकमात्र अशक्तता केवल यही नहीं थी कि उन्हें यनोपवीत से वंचित रखा गया इस तरह की अन्य कई अशक्तताएँ थीं। आगे चलकर हम देखेंगे कि बात ऐसी नहीं थी कि

उपनयन नहीं होने के कारण आर्य शूद्र में परिवर्तित हो गए थे बल्कि आर्थिक और सामाजिक विषमताओं के चलते वे इस अधोगति में पहुँचे थे।

चौथी बात यह है कि शांतिपर्व की इस अनुश्रुति की प्रामाणिकता को दृढ़तापूर्वक स्वीकार करना कठिन है कि पैजवन शूद्र था। उसे सुदास से अभिन्न माना गया है जो भारत जनजाति का प्रधान था, और कहा जाता है कि दस राजाओं के युद्ध का यह सुप्रसिद्ध नायक शूद्र ही था।²⁰³ वैदिक ग्रंथों में ऐसे तथ्य नहीं हैं जिनसे इस विचार की पुष्टि होती हो और शांतिपर्व की अनुश्रुति को किसी अन्य स्रोत से, चाहे वह महाकाव्य हो या पुराण, बल नहीं मिलता है। इस अनुश्रुति के अनुसार शूद्र पैजवन यज्ञ करते थे। यह बात भी ऐसे प्रसंग में आई है, जहाँ कहा गया है कि शूद्र पाँच महायज्ञ कर सकते थे और दान दे सकते थे।²⁰⁴ यह निर्णय करना कठिन है कि यह अनुश्रुति सच है या झूठ, किंतु इसका उद्देश्य यह सिद्ध करना था कि शूद्र यज्ञ और दान-पुण्य कर सकते थे। हम आगे यह देखेंगे कि ऐसा दृष्टिकोण शांतिपर्व की उदारवादी भावना के अनुकूल था, और तब पैदा हुआ जब शूद्र किसानों की सख्या बढ़कर काफी हो गई। यह भी ध्यातव्य है कि परवर्ती काल में ब्राह्मण ऐसे किसी भी व्यक्ति के लिए जो उनका विरोध करता था, व्यापक रूप से शूद्र या वृषल शब्द का प्रयोग करने लगे थे। हमें मालूम नहीं कि शूद्र पैजवन के साथ भी ऐसी ही बात थी या नहीं। प्रायः ऐसे कथनों का यह अर्थ नहीं कि क्षत्रिय और ब्राह्मण शूद्र की स्थिति में पहुँच गए थे बल्कि वे मात्र इतना संकेत देते हैं कि इन मान्य व्यक्तियों की उत्पत्ति शूद्रों से ही थी घासकर मातृकुल की ओर से।²⁰⁵

स्पष्ट है कि आर्य जनजातियों और उनकी सस्थाओं की ही तरह शूद्र जनजाति भी निक कृत्यों का निर्वाह करती थी।²⁰⁶ महाभारत में शूद्रों की सेना का उल्लेख अबधों वियों शूरसेनों आदि के साथ हुआ है।²⁰⁷ किंतु, जैसा कि हम जानते हैं, इससे पूरी नजाति क्षत्रिय वर्ण नहीं बन सकी और न उसके कर्तव्य और विशेषाधिकार सुनिश्चित हो के। अतः इस सिद्धांत में शायद ही कोई बल है कि क्षत्रियों को शूद्र की स्थिति में पहुँचाया गया था।

शूद्र शब्द का व्युत्पत्त्यर्थ निकालने के जो प्रयास हुए हैं वे अनिश्चित से लगते हैं और नसे वर्ण की समस्या सुलझाने में शायद ही कोई सहायता मिलती है। सबसे पहले वेदांग में बादरायण ने इस िशा में प्रयास किया था। इसमें शूद्र शब्द को दो भागों में विभक्त कर दिया गया है — 'शुक्' (शोक) और 'द्र' जो दु घातु से बना है और जिसका अर्थ है डना।²⁰⁸ इसकी टीका करते हुए शंकर ने इस बात की तीन वैकल्पिक व्याख्याएँ की हैं : 1) जानश्रुति²⁰⁹ शूद्र क्यों कहलाया (1) वह शोक के अन्तर दीड गया — वह एक निमग्न हो गया (शुचम् अभिदुद्राव) (2) उस पर शोक दाड आया — उस पर

सताप छा गया (शुचा वा अभिदुवे) और (3) 'अपने शोक के मारे वह रैक्व दौड़ गया' (शुचा वा रैक्वम् अभिदुद्राव)।²¹⁰ शकर का निष्कर्ष है कि शूद्र शब्द के विभिन्न अंगों की व्याख्या करने पर ही उसे समझा जा सकता है, अन्यथा नहीं।²¹¹ बादरायण द्वारा शूद्र शब्द की व्युत्पत्ति और शकर द्वारा उसकी व्याख्या दोनों ही वस्तुतः असतोषजनक हैं।²¹² कहा जाता है कि शकर ने जिस जानश्रुति का उल्लेख किया है, वह अथर्ववेद में वर्णित उत्तर पश्चिम भारत के निवासी महावृषों पर राज्य करता था। यह अनिश्चित है कि वह शूद्र वर्ण का था। वह या तो शूद्र जनजाति का था या उत्तर पश्चिम की किसी जाति का था जिसे ब्राह्मण लेखकों ने शूद्र के रूप में चित्रित किया है।

पाणिनि के व्याकरण में उणादिसूत्र के लेखक ने इस शब्द की ऐसी ही व्युत्पत्ति की है जिसमें शूद्र शब्द के दो भाग किए गए हैं, अर्थात् धातु शुच् या शुक् + र।²¹³ प्रत्यय 'र' की व्याख्या करना कठिन है और यह व्युत्पत्ति भी काल्पनिक और अस्वाभाविक लगती है।²¹⁴

पुराणों में जो परंपराएँ हैं उनसे भी शूद्र शब्द शुच् धातु से सबद्ध जान पड़ता है, जिसका अर्थ होता है सतप्त होना। कहा जाता है कि 'जो खिन्न हुए और भागे, शारीरिक श्रम करने के अभ्यस्त थे तथा दीन होन थे उन्हें शूद्र बना दिया गया।'²¹⁵ किंतु शूद्र शब्द की ऐसी व्याख्या उसके व्युत्पत्त्यर्थ बताने की अपेक्षा परवर्ती काल में शूद्रों की स्थिति पर ही प्रकाश डालती है। बौद्धों द्वारा प्रस्तुत व्याख्या भी ब्राह्मणों की व्याख्या की ही तरह काल्पनिक मालूम होती है। बुद्ध के अनुसार जिन व्यक्तियों का आचरण आतंकपूर्ण और हीन कोटि का था (तुदआचारा खुद्दआचाराति) वे सुद (संस्कृत—शूद्र) कहलाने लगे और इस तरह सुद (सं शूद्र) शब्द बना।²¹⁶ आदि मध्यकाल के बौद्ध शब्दकोश में शूद्र शब्द शूद्र का पर्याय बन गया,²¹⁷ और इससे यह निष्कर्ष निकाला गया कि शूद्र शब्द शूद्र से बना है।²¹⁸ दोनों ही व्युत्पत्तियाँ भाषाविज्ञान की दृष्टि से असतोषजनक हैं, किंतु फिर भी महत्वपूर्ण हैं क्योंकि उनसे प्राचीन काल में शूद्र वर्ण के प्रति प्रचलित धारणा का आभास मिलता है। ब्राह्मणों द्वारा प्रस्तुत व्युत्पत्ति में शूद्रों की दयनीय अवस्था का चित्रण किया गया है, किंतु बौद्ध व्युत्पत्ति में समाज में उनकी हीनता और न्यूनता का परिचय मिलता है। इन व्युत्पत्तियों से केवल इतना पता चलता है कि भाषा और व्युत्पत्ति संबंधी व्याख्याएँ भी सामाजिक स्थितियों से प्रभावित होती हैं। हाल में एक लेखक ने शूद्र शब्द की व्युत्पत्ति इस रूप में की है— धातु 'श्वी' (मोटा होना)+धातु 'दु' (दौड़ना)। उसकी राय है कि इस शब्द का अर्थ है 'ऐसा व्यक्ति जो स्थूल जीवन की ओर दौड़े।' अतएव उसकी दृष्टि में शूद्र ऐसा गैवार है जो शारीरिक श्रम करने के लिए ही बना है।²¹⁹ यह बहुत ही अद्भुत बात है कि यहाँ दो धातुओं के मेल से 'शूद्र' शब्द की उत्पत्ति की गई है और तब जब उसका कोई पुराना व्युत्पत्त्यात्मक आधार नहीं है। इस शब्द को लेखक जो अर्थ देना चाहता है वह शूद्रों

के प्रति केवल परंपरावादी मनोवृत्ति को चित्रित कर पाता है। उससे शूद्रों की उत्पत्ति पर कोई प्रकाश नहीं पड़ता।

उत्पत्ति के समय शूद्र वर्ण की स्थिति दयनीय और उपेक्षित थी, यह बात ऋग्वेद और अथर्ववेद में वर्णित समाज के चित्रण से शायद ही सिद्ध होती है। इन संहिताओं में कहीं भी न तो दास और आर्य के बीच और न शूद्र और उच्च वर्णों के बीच भोजन और वैवाहिक प्रतिबंध का प्रमाण मिलता है।²²⁰ वर्णों के बीच सामाजिक भेदभाव बतानेवाला एकमात्र पूर्वकालीन सदर्भ अथर्ववेद में पाया जाता है जिसमें यह दावा किया गया है कि ब्राह्मण को राजन्य और वैश्य की तुलना में, किसी नारी का पहला पति बनने का अधिकार प्राप्त है।²²¹ और भी कहीं-कहीं ब्राह्मणों के विशेषाधिकारों की चर्चा की गई है, यथा कहा गया है कि उनकी गाय अथवा स्त्री को कोई हाथ नहीं लगा सकता। पर इस सब में कहीं शूद्र की चर्चा नहीं मिलती, क्योंकि प्रायः उस समय यद्वर्ण विद्यमान नहीं था। इसका कोई आधार नहीं कि दास और शूद्र अपवित्र समझे जाते थे और न ही इसका कोई प्रमाण मिलता है कि उनके छू जाने से उच्च वर्णों के लोगों का शरीर और भोजन दूषित हो जाता था।²²² अपवित्रता का सारा ढकोसला बाद में खड़ा किया गया, जब समाज कृषिप्रधान होने के बाद वर्णों में बँट गया और ऊपर के वर्ण अपने लिए तरह तरह की सुविधाएँ और विशेषाधिकार माँगने लगे।²²³

शूद्र वर्ण के उद्भव के विषय में इस अध्याय का सारांश यह है कि आंतरिक और बाहरी सघर्षों के कारण आर्य या आर्य पूर्व लोगों की स्थिति ऐसी हो गई है।²²⁴ चूँकि सघर्ष मुख्यतया मवेशी के स्वामित्व को लेकर और बाद में भूमि को लेकर होता था अतः जिनसे ये वस्तुएँ छीन ली जाती थी और जो अशक्त हो जाते थे वे नए समाज में चतुर्थ वर्ण कहलाने लगते थे। फिर जिन परिवारों के पास इतने अधिक मवेशी हो गए और इतनी अधिक जमीन हो गई कि वे स्वयं सँभाल नहीं पाते थे, तो उन्हें मजदूरों की आवश्यकता हुई और वैदिककाल के अंत में ये शूद्र कहलाने लगे।

यह मतव्य कि शूद्र वर्ण का निर्माण आर्य-पूर्व लोगों से हुआ था उतना ही एकांगी और अतिरिजित मालूम पड़ता है, जितना यह समझना कि उस वर्ण में मुख्यतः आर्य ही थे।²²⁵ वास्तविकता यह है कि आर्थिक तथा सामाजिक विषमताओं के कारण आर्य और आर्येतर दोनों के अंदर श्रमिक समुदाय का उदय हुआ और ये श्रमिक आगे जाकर शूद्र कहलाए। साधारणतया मान्य समाजशास्त्रीय सिद्धांत है कि वर्गविभाजन बराबर सजातीय असमानताओं से मूलतया सबद्ध होता है।²²⁶ किंतु इस सिद्धांत से शूद्रों और दासों की उत्पत्ति पर अधिक प्रकाश ही पड़ता है। बहुत संभव है कि दासों और शूद्रों का नाम क्रमशः इन्हीं नामों की जनजातियों के आधार पर रखा गया हो जो भारतीय आर्यों के निकट संपर्क

में रही हो। लेकिन कालक्रम से आर्य-पूर्व आबादी के लोग और विपन्न आर्य भी इन वर्गों में शामिल हो गए होंगे। यह बहुत स्पष्ट है कि वैदिक काल के आरंभिक लोगों में शूद्रों और दासों की जनसंख्या बहुत सीमित थी और उत्तरवर्ती वैदिक काल के अंत से लेकर आगे तक शूद्र जिन अशक्तताओं के शिकार रहे हैं वे आदिवैदिक काल में विद्यमान नहीं थीं।

संदर्भ

- 1 आर. रोष शत्रुघ्न अंडर हाइ ब्रामनेन साइंटिफिक डेर डोयचेन मेर्नरैन्डिशन मेनेलशाफ्ट बर्लिन I पृ 84
- 2 वैदिक इंडेक्स II पृ 265 388 आर. सी. दत्त ए. टिस्टी ऑफ़ पिविलिजेशन इन एन्शिप्ट इंडिया I, पृ 2 सेनार्ट कास्ट इन इंडिया पृ 83 एन. के. दत्त ओरिजिन ऐंड ग्रीव ऑफ़ कास्ट इन इंडिया पृ 151 52 पुर्व कास्ट ऐंड क्लास' पृ 152 2, डी. आर. भंडारकर सम आल्येक्स्ट ऑफ़ एन्शिप्ट इंडियन क्लब पृ 10
- 3 जे. भूपर ओरिजिनल संस्कृत टेक्स्ट्स II पृ 387 भूपर का विचार है कि यह बताने के लिए कोई प्रमाण नहीं है कि वे आर्यों से भिन्न थे
- 4 ऋग्वेद II 12 4 येनेण विश्वा ध्यवना कृतानि यो दास वर्णमवर गुहाक' अथर्ववेद XX 34 4
- 5 ऋग्वेद V 34 6—'यथायज्ञं नपति दासमार्ग'
- 6 बही II 13 8—'दसवेताय दाव' सायण ने इसकी टीका दासों के विनाश के रूप में की है किंतु वैदिक इंडेक्स I 358 इसे दास का नाम मानता है।
- 7 ऋग्वेद II 11 4 VI 25 2 और X 148 2
- 8 बही, IV 28 4
- 9 बही III 34 9—इसी दस्युन् प्रार्य वर्णमावत अथर्ववेद XX 11 9 (विप्लवाः संस्कारणं नर्तं)
- 10 I 103 3 अथर्ववेद XX 20 4
- 11 ऋग्वेद I 51.5-6 103 4 X 95 7 99 7 में दस्युता शब्द आया है दस्युप्ल शब्द ऋग्वेद VI 16 10 में दस्युहन् शब्द ऋग्वेद X 47 4 में दस्युप्लतप् शब्द ऋग्वेद, IV 16 15 VIII 39 8 में आया है और राजसूयैयि संज्ञिता XI 34 में उसकी पुनरावृत्ति की गई है आर्यों और दस्युओं में शत्रुता के कई अन्य प्रसंग आए हैं यथा ऋग्वेद V 7 10 VII 5 6 आदि ऋग्वेद I 100 12, VI 45 24 VIII 76 11 77.3 में इद्र को दस्युका कहा गया है इद्र द्वारा दस्युओं की हत्या के ऐसे ही प्रसंग अथर्ववेद III 10 12 VIII 8.5 7 IX 2 17 और 18 X 3 11 XIX 46 2 XX 11 6 21 4 29 4 34 10 37 4 42.2, 64.3 78.3 में आए हैं और अग्नि द्वारा दस्युओं की हत्या के प्रसंग अथर्ववेद में I 7 1, XI 1 2 में आए हैं। अथर्ववेद VI 32.3 में मनु को दस्युका कहा गया है

- 12 ऋग्वेद I 103.3 II 19 6 IV 30 20 VI 20 10 31 4
- 13 वही I 33 13 53 8 VIII 17 4
- 14 वही IV 30 13 V 40 6 X 69 6
- 15 वही 176 4 अस्मभ्यमस्य वेदन ददि सूरिषिचये हते
- 16 वही I 33 4
- 17 वही VI 47 21
- 18 वही VIII 40 6 वय उदस्य सम्भृत वसु इद्रेण विभजेपहि
- 19 वही I 33 7 8
- 20 वही III 53 14 किं ते कृण्वन्ति की कटेषु गावो नासीर जुई न तपन्ति धर्मम्
- 21 वही II 15 4
22. हवीलर दि इजस सिविलिजेशन (सप्लीमेंट बालूप दु केंब्रिज हिस्ट्री ऑफ इंडिया I) पृ 90 91
- 23 ऋग्वेद X 86 19 अपर्ववेद xx 126 19
- 24 ऋग्वेद VII 6 3
- 25 वही I 51 8
- 26 वही I 133 1 V 2 3 VII 18 16 X 27 6 X 48 7
- 27 वही IV 16 9
- 28 अपर्ववेद II 14 5
- 29 वही X 6 20
- 30 वही XII 1 37
- 31 ऋग्वेद X 22 8
- 32 पी बी काले दि बर्ड ब्रत इन दि ऋग्वेद जर्नल ऑफ दि बाम्बे ब्राव ऑफ दि रायल एशियटिक सोसायटी न्यू सीरीज xxix पृ 12
- 33 ऋग्वेद I 51 8 9 I 101 2 I 175 3 VI 14 3 IX 41 2 किंतु अत्रत शब्द का प्रयोग कहीं भी दास के लिए नहीं किया गया है
- 34 वही VIII 70 11 X 22 8
- 35 वही V 42 9 V 40 6 में अपव्रत शब्द का अर्थ काला माना गया है
- 36 वही VII 5 2 3 गैल्डर का अनुवाद बी बी राय एन्ड्रिफ्ट इंडिया 9 पृ 88 राणा गुडई III में हड़प्पा संस्कृति का अंत भीषण अग्निवाह में हुआ
- 37 ऋग्वेद IX 41 1 2 धन्त कृष्ण आप लव सास्वाम्यो दास्युमव्रतम्
- 38 वही IX 73 5
- 39 वही IV 16 13 किंतु गैल्डर ने इस सदर्थ में रायस का जिक्र नहीं किया है
- 40 वही I 130 8
- 41 ऋग्वेद VIII 96 13 15 अथ द्रप्सो अशुमत्या उपस्थे धारयनत्वम्, तिलिषाण विशो

अदेविर्भा वदन्ति बृहस्पतिना मुनेन्द्र ससाहे

- 42 बोसबी जर्नल आफ़ डि बाम्बे ब्राच ऑफ़ डि राफल एथिपेटिक सोसायटी बम्बई न्यू सीरीज XXVII 43
- 43 ऋग्वेद I 101 I 'य कृष्णगर्भानिरहन्नुजिष्मता
- 44 वही II 207 सवृत्रहेन्द्र कृष्णर्षेभि पुरन्दर ओदासीरियोद्भि 'सायण की टीका किंतु गेल्डनर का सुझाव है कि दासी में पुर अतर्निहित है और कवि वर्णायान की बात सोचता है
- 45 वही VIII 19 36 37
- 46 वही V 29 10 सायण अनास की व्याख्या बाणीविहीन (आस्पृक्षित) के अर्थ में करते हैं
- 47 वही VII 99 4
- 48 वही I 174 2 V 29 10 32 8 VII 63 18 13 चार स्थानों पर नहीं जैसा कि 'हू देयर डि शुआज पृ 71 में है
- 49 वही V 29 10 VII 63
- 50 वही I 174 2
- 51 यह गिनती विश्वबधु शास्त्री के वैदिक कोश पर आधारित है।
- 52 कौत्तर पूर्व निर्दिष्ट पृ 8 कौत्तर की राय है कि असम्भ्य खानाबदोशों (अर्पात आयों) की चढ़ाई के कारण सगठित कृषि बिखर गई पर अभी तक ऐसे प्रमाण नहीं मिले हैं जिनके आधार पर कहा जाए कि सिंधव शहरी सभ्यता के लोगों और आर्यों के बीच तमकर लड़ाई हुई
- 53 ऋग्वेद X 83 1 साम्राज्य दासमर्ग त्वयायुजा सहस्त्वैन सहसा सहस्वता, जो अपर्ववेद IV 32 1 जैसा ही है
- 54 ऋग्वेद X 38 3 देखें अपर्ववेद XX 36 10
- 55 ऋग्वेद VII 83 1 दासीय वृत्रा हतमर्षाणि न सुदासम् इन्द्रावरुणावसावतम्
- 56 वही VI 60 6
- 57 वही, VI 33.3 देखें X 102 3
- 58 ऋग्वेद VIII 24 27 'य ऋषादहसो मुवघोवार्थात् सप्तसिन्धुषु, वषर्दासस्य हुविनृम्य नीनम गेल्डनर इस परिच्छेद का अर्थ लगाते हैं कि इन्द्र ने दासों के अस्त्रों को आयों से विमुख कर दिया
- 59 ऋग्वेद VI 33.3 60 6 VII 83 1 VIII 24 27 (विवादास्पद कठिका) X 38 3 69 6 83 1 86 19 102 3 इनमें से चार निर्देशों को अबेडकर ने सही रूप में उद्धृत किया है अदेवकर पूर्व निर्दिष्ट पृ 83 4
- 60 वैदिक इंडेक्स I 356 दासराज के ऊपर देखें पाद टिप्पणी 4
- 61 ऋग्वेद VII 33 2 5 83 8 वास्तविक मुद्द स्तुति ऋग्वेद VII 18 में है
- 62 आर सी मजुमदार और ए डी गुप्तकर वैदिक एज पृ 245 अन्य आयों के प्रति वैरपाव के कारण पुरुओं को ऋग्वेद VII 18 13 में मृगवाच कहा गया है
- 63 पी बी कांगे पूर्व निर्दिष्ट, (जर्नल आफ़ डि बाम्बे ब्राच ऑफ़ डि राफल एथिपेटिक सोसायटी बम्बई न्यू सीरीज XXX 11

- 64 अथर्ववेद V 11 3 ऐषताद VIII 1 3 'नमे दासोनार्यो महीत्वा व्रतं मीमाय यदहम् धीर्ये
- 65 जर्नल ऑफ दि रायल एशियाटिक सोसायटी ऑफ ग्रेट ब्रिटेन एंड आयरलैंड सन् न्यू सीरीज II पृ 286 294
- 66 ऋग्वेद I 84 8
- 67 बही VI 44 11
- 68 बही VI 47 16 (जर्नल ऑफ दि रायल एशियाटिक सोसायटी ऑफ ग्रेट ब्रिटेन एंड आयरलैंड सन् न्यू सीरीज II पृ 286 294)
- 69 ऋग्वेद VIII 51 9 यस्यायं विश्व आर्यो दास शेवाधिषा अरि इरा अनुच्छेद पर सायण की टिप्पणी में और राजसनेषि संहिता XXXIII के एक ऐसे ही अनुच्छेद पर उवट तथा महीधर की टिप्पणी में भी दास को आर्य का विशेषण माना गया है किंतु गेल्लनर (ऋग्वेद VIII 51 9) आर्य और दास को दो अलग अलग सत्ता मानते हैं हर काल में यह स्पष्ट है कि आर्य का भी विरोध होता था
- 70 ऋग्वेद X 69 6 समजया पर्वत्य बहूनि दासा वृक्षार्या जिगेय
- 71 ऋग्वेद I 124 10 182 3 IV 25 7 51 3 V 34 7 VI 13 3 53 6 7
- 72 जर्नल ऑफ दि रायल एशियाटिक सोसायटी ऑफ ग्रेट ब्रिटेन एंड आयरलैंड सन् न्यू सीरीज II 286 294
- 73 वैदिक इंडेक्स I पृ 471
- 74 बही ऋग्वेद VIII 66 10
- 75 वैदिक इंडेक्स I 472
- 76 बही
- 77 गीर्तमन ईरान पृ 243
- 78 वैदिक इंडेक्स I 472
- 79 ऋग्वेद viii 40 6
- 80 बही III 34 9
- 81 ऋग्वेद I 104 2 III 34 9 'देवास्तो मनु दासस्य ज्वमन्ते न आवन्तसुविदाय वर्णम्
- 82 साइटशुफ्ट डेर ओप्पेन मेर्गनलींडेनगेजेल्शफ्ट बर्लिन II 272
- 83 जन का उत्तेज लगभग 275 बार और मिश्र का उत्तेज 170 बार हुआ है
- 84 ई जे रैप्सन दि कैम्ब्रिज हिस्ट्री ऑफ इंडिया पृ 99
- 85 लैटमैन दि ओरिजिन्स ऑफ सोशल इन्डक्वलिटीज ऑफ दि सोशल क्लासेज, पृ 230
- 86 चाइल्ड 'दि मोस्ट एनशिएट ईस्ट' पृ 175
- 87 बीहार पूर्व निर्दिष्ट पृ 94
- 88 मैके अर्ली इंडस सिविलिजेशन पृ XII XIII
- 89 लाल एनशिएट इंडिया स 9 पृ 93
- 90 ऋग्वेद II 27 12

- 91 ऋग्वेद VI 22 1 यथा दासान्याणि वृत्र करो वज्रिन्सुसुक्ता नहुषाणि'
- 92 ऋग्वेद X 49 3 अह शूष्यस्य शनयिता वयस्य न यो रर आर्य नाम दस्यवे
- 93 पार्जितर एनशिएट इंडियन हिस्टोरिकल ट्रेडीशन पृ 306 8
- 94 इपुमेजिन फतायेन ब्राह्मण अध्याय II और III एक अन्य निर्देश के लिए देखें पाल यिमे (साइटशिएट डेर डोय्चेन वेर्गेनलैण्डिश्तेनगेजेनशाफ्ट बर्लिन एन एफ 27 पृ 91 129
- 95 ई जे रैपान पूर्व निर्दिष्ट I 103
- 96 डक्यू रूयूवेन इन्ड्रान फाइट अगेन्स्ट वृत्र इन दि महाभारत (एस क बेल्सल्कर कमेमोरेशन वाल्यूम पृ 116 8) धर्मानंद कौसली, भगवान बुद्ध पृ 24
- 97 फोसली (जर्नल ऑफ दि बाम्बे ब्राच ऑफ एशियाटिक सोसायटी बम्बई न्यू सीरीज XXII 35)
- 98 ऋग्वेद I 117 8 किंनु सायग श्यावाय' को कुष्ठरोगेण श्यामवर्णाय बताते हैं
- 99 बही VIII 85 3 4 बही VIII 50 10 में भी कम्ब का उल्लेख है
- 100 बही I 116 23 देखें I 117 7 पार्जितर मानते हैं कि कम्पायन ही वास्तविक ब्राह्मण हैं हायनेस्टीज ऑफ दि कलि एज पृ 35
- 101 ऋग्वेद I 158 6 अबेइकर हू वेयर दि शूद्राज ? पृ 77
- 102 वैदिक इडेक्स I 366 शतपथ ब्राह्मण XIV 9 4 15 में एक ऐसी मौ का वर्णन आया है जो काले रंग के बालक की आकृति रखती है जिसे वद का ज्ञान हो
- 103 वैदिक इडेक्स I 363 ब्रिल्लान्ट का सुझाव
- 104 ऋग्वेद I 130 10
- 105 फोसली (जर्नल ऑफ दि बाम्बे ब्राच ऑफ एशियाटिक सोसायटी बम्बई न्यू सीरीज XXVI 44)
- 106 फोनिवा विलियम्स सस्कृत इंगलिश डिक्शनरी देखें दस दस
- 107 फीबलकि उप III 1 वैदिक इडेक्स में उद्धृत II 30
- 108 ऋग्वेद VIII 19 36
- 109 अपर्वविद, XII 3 13 पैप XVII 37.3 यद्वा वास्यार्द्रहस्ता सप्त उलूखत मुसलम् शुम्भदाप
- 110 बही XII 49 दस के एक ऐसे ही परिच्छेद XVII 16 9 में दासी शब्द के स्थान पर देवी लिखा गया है
- 111 अपर्वविद V 13 8
- 112 ऋग्वेद I 92 8 158.5 गैल्डर के अनुवाद के अनुसार
- 113 बही X 62.10
- 114 बही VIII 56.3
- 115 बही VI 86 7 ब्रिल्लान्ट इसे सौदृश्य मानते हैं उन्होंने गलत दस से VII 86.3 में 'कदचित्' जोड़ दिया है जो हेन्रि थॉमर VII 86 7 'साइटशिएट फ्यूर इंडोलेजिज उड इरैगिस्टिक संप्रतिषिष्ट, III 16

- 116 वही VII 563 शर्त में गर्दभान्न शतपूर्णावतीना शत दासा अति सज 100 रुद्र सख्या हो सकती है
- 117 वही I 928 उपसिआमिस्थं वषससुवीरं दासप्रवर्गं रथिमश्च बुधम्
- 118 वही I 158 5 6
- 119 वही X 62 10 'उत् दासा परिक्विडेऽस्मद् द्रिष्टि गोपरिगता यदुस् तुर्वद् च मामहे
- 120 वही X 34 4
- 121 वही II 11 4 IV 28 4 और VI 25 2 दत्त स्टर्जीज इन हिंदू सोशल पॉलिटि पृ 334 ये एन दत्त का विचार है कि ऋग्वेद VI 25 2 में दासविश्व का जो उल्लेख हुआ है उसका तात्पर्य यह है कि दास को वैश्य कोटि में रखा गया है किंतु तब उस समय वैश्य समाज के एक वर्ग के रूप में नहीं थे इसलिए यहाँ विश्व को एक जनजाति विशेष माना जा सकता है
- 122 वही VI I 357 पाद टिप्पणी 20 आति और भाषा की दृष्टि से वहाँ ईरानियों के बहुत निकट रहे होंगे किंतु यह बहुत स्पष्ट रूप से प्रमाणित नहीं हो पाया है वही तिसम्मर ने हेरोडोटस के बताई या बाजई 1 126 को यूरानियन जनजाति का बताया है।
- 123 शेफर एथनोग्राफी इन एन्क्विस्ट इंडिया पृ 32 कहा गया है कि सामाजिक स्तर पर दास और आर्य का स्थान दस्तु पीलों से ऊपर था
- 124 स्टुअर्ट पिगोट एंटीक्विटी क्विन्स XXIV सं 96 218 साल पूर्व निर्दिष्ट दिल्ली स 9 पृ 90-91 साल का कथन है कि दूसरी सहस्राब्दी ई पू के पूर्वार्ध में शाही दुप (आधुनिक बलुचिस्तान) में और दूसरी सहस्राब्दी ई पू के उत्तरार्ध में फोर्ट मुनरो (अफगानिस्तान) में लोग झुंड के झुंड आए.
- 125 वैदिक इंडेक्स II पृ 255 पाद टिप्पणी 67 देखें वर्ण शब्द
- 126 आस सी मजुमदार और ए. डी पुस्तकर पूर्व निर्दिष्ट आर्यवैदिक जातियों के लिये देखें पृ 245 248 और उत्तर वैदिककालीन जातियों के लिए पृ 252 262
- 127 शतपथ ब्राह्मण I 1 4 11 12
- 128 महाभारत शांति पर्व 181 15 'वर्णश्रवत्वार एते हि येना ब्राह्मी सरस्वती विहिता ब्रह्मणा पूर्वा लोभात्सद्धानता गत
- 129 बेबर इंडिश स्टुडियेन II 94 पाद टिप्पणी
- 130 आर एल शर्मा (जर्नल ऑफ दि बिहार रिसर्च सोसायटी XLXXVIII 434 5 XXXIX 418 9)
- 131 ऋग्वेद I 70 9 V 1 10 VIII 100 9
- 132 ऋग्वेद VII 6.5 X 173 6 बलिहृत (कर देना)
- 133 वैदिक इंडेक्स II 62 तिसम्मर के विचार
- 134 मेसामूरर सेक्रिट बुक्स ऑफ दि ईस्ट XLXII 361 ऋग्वेद का अनुवाद V 61 8
- 135 वैदिक इंडेक्स II 331
- 136 सेंटमैन पूर्व निर्दिष्ट पृ 5 12 में दिए गए उदाहरण उन्होंने पूर्वी भारत के नागाओं और

कूकियों में वर्णभेद के अभाव का भी उल्लेख किया है (पृ 11)

- 137 वायु पुराण I, VIII 60 देखें, दीप निरूपण ग्रन्थसुत 'वर्णाश्रमव्यवसायश्च न तदासंशयः
न निश्चयः हि तेऽन्योन्यानुगृह्णन्ति चैव हि
- 138 कार्ल डार्विन ए डिक्शनरी ऑफ सिनोनिम्स इन दि प्रिंस्िपल इटो यूरोपियन
सैन्सिजेज चर्च (धर्म) के लिए देखें पृ 40 जुनार्ड के लिए पृ 408 लहन् के लिए
पृ 589 90 और वेणीकार के लिए पृ 621 22 चाइल्ड पिथियस, पृ 86
- 139 चाइल्ड पूर्व निर्दिष्ट पृ 86 और 92.
- 140 ऋग्वेद IV 35 6 36 5 VI 32 1
- 141 अथर्ववेद III 5 6 ये भीवानो रथकार कर्मा ये मनीषिण उपस्तीर्ण मय त्वम्
सर्वानकृदमितो जनान्
यहाँ ब्रूमफील्ड के अनुवाद का अनुसरण किया गया है ब्रिटने ने ब्रूमफील्ड जैसा ही अनुवाद
प्रस्तुत किया है किन्तु उन्होंने सायण के विचारानुसार उपस्तिन् को प्रजा के अर्थ में लिए है
सायण भीवान और मनीषिण को अलग अलग सत्ता मानते हैं जिनका अर्थ भुज्जा और
बुद्धिजीवी किया गया है पैर ग्रन्थ में थोड़ा सा पाठभेद है, ये तत्तागो रथकार कर्मा ये
मनीषिण सर्वांस तानूर्ण रथयोर्धस्ति कृणु मेदिनम्' III 13 7
- 142 वैदिक इंडेक्स, I पृ 247 सभ्यता यह असेनिक और सैनिक दोनों प्रकार के कार्यों के लिए
गौतम का प्रधान था
- 143 अथर्ववेद III 5 7
- 144 ऋग्वेद I 105 18
- 145 वैदिक इंडेक्स I पृ 297
- 146 ऋग्वेद VIII 5 38
- 147 वैदिक इंडेक्स II पृ 265 6
- 148 फ्रिक् दि सोशल ऑर्गेनाइजेशन इन नार्थ ईस्ट इंडिया पृ 326 7
- 149 पञ्चविंश ब्राह्मण V I 6 10 वाजसनेयि संहिता XXXI 11 सैत्तिरीय आरण्यक III
12 5 और 6
- 150 महाभारत XII 73 4 8
- 151 वायु पुराण I VIII 155 9 पार्क पु अध्याय 49 विष्णु पुराण I अध्याय VI
- 152 वसिष्ठ धर्मसूत्र IV 2 भीषाधन धर्मसूत्र I 10 19 5 6 देखें आपस्तम्ब धर्मसूत्र I 1
1 7 यजु I 31 यजु III 126
- 153 ऋग्वेद X 90 12
- 154 ब्रिटने हार्बर्ट ओरिएण्टल सिरीज VII पृ CXLI VIII 895 898
- 155 अथर्ववेद XIX 6 6
- 156 ऋग्वेद IX 112 3
- 157 ओ डेनबर्ग (साइन्स) डेर डोय्चेन मैसिनगेइन्तेनेलशाफ्ट बर्लिन 1: 286)
- 158 अथर्ववेद XIX 6 6

- 159 वही XIX 32 8 पैपलाद XII 4 8
- 160 वही XIX 62.1 पैपलाद II 32 5
- 161 हार्वर्ड ओरिएण्टल सिरीज VIII 1003 अथर्ववेद के अनुवाद पर खिटने की टिप्पणी XIX 62 1
- 162 खिटने पूर्व निर्दिष्ट पृ 33
- 163 अथर्ववेद X 13
- 164 खिटने पूर्व निर्दिष्ट VII पृ CLV
- 165 अथर्ववेद V 179 पैप IX 16 7
- 166 मैक्सिमिलियन इन्वेजन ऑफ इंडिया पृ 293 एरियन सोगलोई (वही पृ 157) का उल्लेख करते हैं जो गलत हो सनता है मैक्सिमिलियन एनशिपेट इंडिया ऐज डिस्कावरी बाइ टालमी पृ 317 फिर टालमी ने स्पष्टता लिखा है (VI 20 3) कि सिरोई आर्मेनिया के मध्य भाग में रहते थे जिसके अंतर्गत पूर्वी अफगानिस्तान का काफी बड़ा हिस्सा पड़ता है और जिसकी पूर्वी सीमा पर सिंधु है
- 167 एच सी रायचौधरी पोलिटिकल हिस्ट्री ऑफ एनशिपेट इंडिया पृ 255
- 168 ऐलरीय ब्राह्मण VII 21
- 169 हार्वर्ड ओरिएण्टल सिरीज VII पृ CXLVIII और CLV
- 170 अथर्ववेद IV 20 4 8 पैप VIII 6 8 तथाह सर्व पश्यामि यश्च शू उताय
- 171 अथर्ववेद V 11 3
- 172 ऋग्वेद की टीका II 12 4
- 173 अथर्ववेद की टीका IV 20 4
- 174 अथर्ववेद V 22 7 और 8
- 175 मजुमदार और पुस्तकर पूर्व निर्दिष्ट पृ 258 9
- 176 महाभारत VI 10 66 46 जहाँ क्रिटिकल एडिशन ऑफ महाभारत में अपरान्ता की जगह अशुद्ध पाठ अपरान्ता है शूद्राभीराय दरवा काश्मीर पशुमि सह
- 177 अथर्ववेद V 22 12 14
- 178 पैपलाद XIII 1 9
- 179 वही II 29 8 9 पस्तन और बर्बर का भी उल्लेख हुआ है वही II 29 15
- 180 महाभारत VI 10 65
- 181 वही VI 10 66
- 182 वही II 47 7
- 183 वही II 47 7 एव आगे
- 184 पी बर्नार्डी (जर्नल ऑफ दि बिहार रिसर्च सोसायटी पटना x1: 160 1)
- 185 बुधप्रकाश (जर्नल ऑफ दि बिहार रिसर्च सोसायटी पटना x1 255 260 3)
- 186 देवर (एन्टिक्विटी डेर ओरियेंटल मेमोरैबिलिज्मेनेजेतशाफ्ट बर्लिन iv 301 पाठ टिप्पणी 2) टीप वही बर्लिन i, 84

- 187 फिक पूर्व निर्दिष्ट पृ 315 कीय कैम्ब्रिज हिस्ट्री ऑफ इंडिया, I 86 लैसेन इंडिश आल्टरदुम्कुड, II 174 देबे वेबर, इंडिश स्टुडियेन xviii 85 86 और 255 तिमर टोलेमी द्वारा उल्लिखित शूद्रों को ब्राह्मणों से अधिक मानते हैं (अल्ट लेडेन पृ 435) किंतु ऐसे अनुमान का कोई आधार नहीं दीखता इम्पेकिन्स, एलिजन्स ऑफ इंडिया पृ 548 पाद टिप्पणी 3 मार्कण्डेय पुराण अनुवाद पृ 313 14 पाद टिप्पणी पार्निटर का मत है कि शूद्र और आभीर परस्पर सम्मिलित और सबद्ध आदिम जाति के थे
- 188 महाभारत VI 10 45 और 46 65 और 66 महाभारत के आलोचनात्मक संस्करण VII 19 7 में शूद्रभीरु पाठ अशुद्ध भालूम पड़ता है यह शूद्रभरा होना चाहिए जैसा कि अन्य हस्तलिपियों में पाया जाता है (VII 19 7 पर पाद टिप्पणी) पतञ्जलि आन पाणिनि ग्रामर I 2 72 6 पतञ्जलि के महाभाष्य में शूद्रों और आभीरों का एक साथ उल्लेख हुआ है
- 189 पी डी गुने भविस्यत्पुराण पृ 50-51 आभीरोक्तिके के प्राचीनतम उदाहरण भरत के नाट्यशास्त्र में मिलते हैं जो ई सन् की दूसरी या तीसरी शताब्दी की रचना है ये स्पष्टतः संस्कृत के बहुत निकट हैं
- 190 महाभारत की सूची लगभग उसी रूप में पुराणों में भी आई है जिसमें शूद्रों को आभीरों बालीयकों अपराधों पहलकों (जिन्हें आलोचनात्मक संस्करण VI 10 66 में गलत रूप में पल्लव कहा गया है) और अन्य लोगों के साथ एक जाति के रूप में विहित किया गया है। मार्कण्डेय पुराण अध्याय 57 35 36 और पत्स्य पुराण अध्याय 113 40 भालूम पड़ता है कि गुप्त काल में शूद्र जनजाति का अपना एक नियत राज्यक्षेत्र था जिसे विष्णु पुराण (IV 24 18) में छौराष्ट्र, अवन्ति और अर्जुन राज्यक्षेत्रों के साथ सूचीबद्ध किया गया है दीक्षितार ने (गुप्त पालिटी पृ 3-4 में) शूर के रूप में जो पाठ प्रस्तुत किया है उसका कोई औचित्य नहीं है क्योंकि ग्रंथ में शूद्र राज्यक्षेत्र का स्पष्ट उल्लेख है
- 191 म्यूर पूर्व निर्दिष्ट II 355 357
- 192 महाभारत II 29 9 शूद्रभीरुगणाक्षेप ये चाश्रित्य सरस्वतीपू
- 193 महाभारत (कृत), IX 37 1 शूद्रभीरुन् प्रति देयाद् वन नृथा सरस्वती
- 194 बैकनरीन इब्नाबुलकसीर सितनुगबेरिकटे डेर कोनिग्लिश प्रेसिडेन्स अकैडेमी डेर विसेशाफतेन - 1918 410-411
- 195 कुम्रोस लिडेन ऐंड स्कॉट एंग्रीक इंग्लिश लेक्सिकन ।
- 196 वेबर (साइंटिफिक डेर ओर्येन्टैलिङ्ग डेर गेम्सैन्डिङ्गनेजेन्शाफ्ट बर्लिन iv 301 पाद टिप्पणी 2) टैप वही बर्लिन I 84
- 197 स्टुअर्ट रिगट पूर्व निर्दिष्ट IV स 96 218
- 198 टी वही ि संस्कृत लैन्ग्वेज पृ 31
- 199 अंबेडकर पूर्वोद्धृत पृ 239
- 200 वही पृ 139-42 लैसेन ने इस तथ्य की ओर ध्यान आकृष्ट किया कि प्राचीन राजा मुद्राओं को महाभारत में शूद्र कहा गया है इंडिस् आल्टर I 969
- 201 कोसबी (जर्नल ऑफ ि इन्वेस्टिगेशन्स ऑफ ि एपन एथिनाइक सोसायटी बम्बई म्यू सीरीज

- 202 अंबेडकर पूर्वोद्धृत पृ 185 90
- 203 वही पृ 139
- 204 महाभारत XII 60 38-40
- 205 ऐसे ऋषियों की चर्चा ऋषिष्य पुराण I 42 22 26 में की गई है जिनकी मौं शूद्र वर्ण के किसी न किसी वर्ण की समझी जाती थी। यह सूची कई अन्य पुराणों और महाभारत पृ 70 में भी दी गई है
- 206 आर एस शर्मा (जर्नल ऑफ दि बिहार रिसर्च सोसायटी XXXVIII 435 7 XXXIX 416 7)
- 207 महाभारत VII 66 देखें 19 7
- 208 वेदांग सूत्र 1.3.34 शुणस्व तदनादर भवणात् तदाद्रवणत् सूच्यते
- 209 छादोग्य उपनिषद्, IV 2.3 में रक्षा के रूप में वर्णित
- 210 शकसं कर्मद्वी दु वेदांगसूत्र 1 3 34
- 211 वही शूद्र अवपवार्य सम्भावात् स्वर्ग्यस्य घासम्भवात्
- 212 (इंडियन ऐंटीक्वेरी बर्बई 1: 137 8)
- 213 शुचेर दशम II 19
- 214 (इंडियन ऐंटीक्वेरी बर्बई 1: 137 8)
- 215 रामु पुराण I VIII 158 शोचन्तरच परिवर्षासु ये रक्षा नित्यैजसो अल्पवीर्याश्च शूद्रास्तान्मवीनु स ऋषिष्य पुराण I 44 23 एवं आगे में कहा गया है कि शूद्रों को इसलिए शूद्र कहा जाता था कि उन्हें वैदिक ज्ञान का महज उच्छिष्ट प्राप्त होता था ये ही सुतेहुति प्राप्ता शूद्रास्तेनेह कीर्तिता
- 216 दीप निषाय III 95 'सुद्धा स्वेव अक्षर उपनिबन्धतम्
- 217 देखें शूद्र शब्द महाव्युत्पत्ति
- 218 (इंडियन ऐंटीक्वेरी बर्बई 1: 138 9)
- 219 सूर्यनाथ कीकट फलिगा और पाणि (एस के बेल्लकर कमेन्टरीशन धान्यम पृ 44)
- 220 (इंडियन कल्चर कलकत्ता XII 179), एन एन घोष ने यलत कहा है कि आर्य और दास के बीच ऐसा प्रतिपक्ष ऋग्वेद द्वारा प्रमाणित है।
- 221 अपर्ववेद V 17 8 9
- 222 दस ओरिजिन एंड ग्रोथ आफ कास्ट सिस्टम पृ 20 और 62
- 223 आजकल कई यूरोपीय समाजशास्त्री जैसे लुई दूबो अपवित्रता ही के कारण वर्ण या जातिप्रथा का उदय मानते हैं पर फ्रिस आर्थिक और सामाजिक परिस्थिति में अपवित्रता की भावना बढ़ी इस पर विचार करने का कष्ट नहीं करते
- 224 जी जे हेल्ड 'एथनालजी ऑफ महाभारत पृ 89 95 बी एन दत्त स्टडीज इन इंडियन सोशल पालिटी पृ 28 30 अंबेडकर दू बेयर दि शूद्रज पृ 239
- 225 वैदिक इंडेक्स II 265
- 226 लैटमेन पूर्व निर्दिष्ट पृ 38

जनजाति से वर्ण की ओर

(लगभग 1000 ई पू से लगभग 600 ई पू तक)

उत्तरवैदिक साहित्य, जो शूद्रों की तत्कालीन स्थिति की जानकारी का एकमात्र साधन है, मुख्यतया जनजीवन के प्रत्येक क्षेत्र में व्याप्त कर्मकांड से सन्निधित है। इस युग में हर सामाजिक या वैयक्तिक कार्य किसी उपयुक्त धार्मिक अनुष्ठान से जुड़ा हुआ था पर इन अनुष्ठानों में बहुधा सामाजिक विभेदों का ध्यान रखा जाता था।

कर्मकांडों का प्रचलन मुख्यतया कुरुपांचाल देश में था, जहाँ उत्तरवैदिक साहित्य का अधिकांश भाग रचा गया था।¹ यह साहित्य सामान्यतया 1000 ई पू से 600 ई पू तक के काल से संबद्ध है। इसमें सामाजिक विकास के विभिन्न चरणों की कल्पना की गई है। कालक्रम के अनुसार सामाजिक विकास का पता उस बात से चलता है कि कौन सा पाठ किस विशेष समय का है। इस प्रकार *कृष्या यजुर्वेद साहिता शुक्ल यजुर्वेद साहिता* से प्राचीन है।² ब्राह्मण ग्रंथों में *शतपथ* और *ऐतरेय*, जो वर्णों के पारस्परिक संबंध का महत्वपूर्ण विवरण प्रस्तुत करते हैं, 'अपेक्षाकृत नवीन' हैं और *पञ्चविंश एव तैत्तिरीय* प्राचीनतम हैं।³ *जैमिनीय ब्राह्मण* *शतपथ ब्राह्मण* और *ऐतरेय ब्राह्मण* से भी बाद का है,⁴ और उसी तरह *कौषीतकि* या *शांड्यायन ब्राह्मण* भी।⁵ कुछ मामलों में *श्रौतसूत्र* और ब्राह्मण ग्रंथों के बीच विभेद करना कठिन है जैसे *बोधायन श्रौतसूत्र* बाद का ब्राह्मण ग्रंथ माना जा सकता है।⁶ *आपस्तंब श्रौतसूत्र* भी उतना ही पुराना मालूम पड़ता है।⁷ इनके अतिरिक्त अन्य प्रमुख श्रौतसूत्र (यथा *आश्वलायन*, *कात्यायन*, *शांड्यायन*, *ताड्यायन*, *ब्राह्मयन* और *सत्याषाढ*) आठ सौ ई पू और पाँच सौ ई पू के बीच के माने गए हैं।⁸ यद्यपि उनमें से अधिकांश छ सौ ई पू के बाद रचे हुए मालूम पड़ते हैं। अभी उपनिषदों की सख्या दो सौ से अधिक हो गई है किंतु उनमें से केवल छ बुद्ध से पहले के माने जा सकते हैं।⁹ उत्तरवैदिक साहित्य के विभिन्न भागों से उपलब्ध सामग्री की जाँच करने में अलग अलग ग्रंथों के कतिपय अंशों के पारस्परिक तिथिनिर्धारण का भी ध्यान रखा होगा।¹⁰ इतना ही नहीं हम देखते हैं कि ऋग्वेद और अथर्ववेद की अपेक्षा बाद की

- 202 अवेडकर पूर्वोद्धृत पृ 185 90
- 203 वही पृ 139
- 204 महाभारत XII 60 38 40
- 205 ऐसे ऋषियों की चर्चा भविष्य पुराण, I 42 22 26 में की गई है जिनकी मौं शूद्र वर्ण के किसी न किसी वर्ण की समझी जाती थी। यह सूची कई अन्य पुराणों और महाभारत पृ 70 में भी दी गई है
- 206 आर एस शर्मा (जर्नल ऑफ दि बिहार रिसर्च सोसायटी XXXVIII 435 7 XXXIX 416 7)
- 207 महाभारत VII 66 देखें 19 7
- 208 वेदात् सूत्र 1.3.34 शुभस्य सत्पुत्रस्य श्रवणात् सदाश्रवणस्य सुव्यते
- 209 छादोष उपनिषद्, IV 2.3 में राजा के रूप में वर्णित
- 210 शर्मा कर्वेटी दु वेदात्सूत्र 1.3.34
- 211 वही शू अक्षयवार्ध सम्भावात् रुद्रार्धस्य चासम्भवात्
- 212 (इंडियन ऐंटीक्वेरी बर्बर् 1: 137 8)
- 213 शुचेर दश्व II 19
- 214 (इंडियन ऐंटीक्वेरी बर्बर् 1: 137 8)
- 215 गयु पुराण I VIII 158 शोचन्तस्य परिवर्थाय ये रत्ना निस्तेजसो अल्पवीर्यस्य शूनास्तान्ब्रवीन्तु स भविष्य पुराण I 44 23 एव आगे में कहा गया है कि शूद्रों को इसलिए शूद्र कहा जाता था कि उन्हें वैदिक ज्ञान का महान् उच्छिष्ट प्राप्त होता था ये ते क्षुतेक्षुते प्राप्ता शूद्रास्तेनेह कीर्तिता
- 216 दीप निकाय III 95 'मुदा खेव अक्खर उपनिम्बतम्
- 217 देखें शुद्र शब्द महाव्युत्पत्ति
- 218 (इंडियन ऐंटीक्वेरी बर्बर् 1: 138 9)
- 219 सूर्यकांत सीकट फलिता और पणि (एस के बेल्लकर बंसेमोरेहन वालूप पृ 44)
- 220 (इंडियन कल्चर कलकत्ता XII 179), एन एन घोष ने कलकत्ता कहा है कि आर्य और दास के बीच ऐसा प्रतिबन्ध ऋग्वेद द्वारा प्रमाणित है।
- 221 अथर्ववेद V 17 8 9
- 222 दत्त ओरिजिन एंड ग्रोथ ऑफ कास्ट सिस्टम पृ 20 और 62
- 223 आजकल कई यूरोपीय सामाजशास्त्री जैसे लुई दूगो अपवित्रता ही के कारण वर्ण या जातिप्रथा का उदय मानते हैं पर किस आर्थिक और सामाजिक परिस्थिति में अपवित्रता की भावना बढ़ी इस पर विचार करने का कष्ट नहीं करते
- 224 जी जे हेल्ड एथनालाजी ऑफ महाभारत पृ 89 95 बी एन दत्त स्टडीज इन इंडियन सोशल पालिटी पृ 28 30 अवेडकर हू वैयर पि शूनाज पृ 239
- 225 वैदिक इडेक्स II 265
- 226 लैटमेन पूर्व निर्दिष्ट पृ 38

जनजाति से वर्ण की ओर

(लगभग 1000 ई पू से लगभग 600 ई पू तक)

उत्तरवैदिक साहित्य, जो शूद्रों की तत्कालीन स्थिति की जाकारी का एकमात्र साधन है, मुख्यतया जनजीवन के प्रत्येक क्षेत्र में व्याप्त कर्मकांड से संबंधित है। इस युग में हर सामाजिक या वैयक्तिक कार्य किसी उपयुक्त धार्मिक अनुष्ठान से जुड़ा हुआ था पर इन अनुष्ठानों में बहुधा सामाजिक विभेदों का ध्यान रखा जाता था।

कर्मकांडों का प्रचलन मुख्यतया कुरुपांचाल देश में था, जहाँ उत्तरवैदिक साहित्य का अधिकांश भाग रचा गया था।¹ यह साहित्य सामान्यतया 1000 ई पू से 600 ई पू तक के काल से संबंधित है। इसमें सामाजिक विकास के विभिन्न चरणों की कल्पना की गई है। कालक्रम के अनुसार सामाजिक विकास का पता उस बात से चलता है कि कौन-सा पाठ किस विशेष समय का है। इस प्रकार *ऋष्य यजुर्वेद संहिता* *शुक्ल यजुर्वेद संहिता* से प्राचीन है।² ब्राह्मण ग्रंथों में *शतपथ* और *ऐतरेय* जो वर्णों के पारस्परिक संबंध का महत्वपूर्ण विवरण प्रस्तुत करते हैं, अपेक्षाकृत नवीन³ हैं, और *यजुर्विंश* एवं *तैत्तिरीय* प्राचीनतम हैं।⁴ *जैमिनीय ब्राह्मण* *शतपथ ब्राह्मण* और *ऐतरेय ब्राह्मण* से भी बाद का है।⁵ और उसी तरह *कौपीतकि* या *शांडिल्यायन ब्राह्मण* भी।⁶ कुछ मामलों में *श्रौतसूत्र* और ब्राह्मण ग्रंथों के बीच विभेद करना कठिन है जैसे *बौधायन श्रौतसूत्र* बाद का ब्राह्मण ग्रंथ माना जा सकता है।⁷ *आपस्तम्ब श्रौतसूत्र* भी उतना ही पुराना मालूम पड़ता है।⁸ इनके अतिरिक्त अन्य प्रमुख श्रौतसूत्र (यथा, *आश्वलायन*, *कत्यायन*, *शांडिल्यायन*, *तात्यायन*, *ब्राह्मयन* और *तत्यापाठ*) आठ सौ ई पू और पाँच सौ ई पू के बीच के माने गए हैं,⁹ यद्यपि उनमें से अधिकांश छ सौ ई पू के बाद रचे हुए मालूम पड़ते हैं। अभी उपनिषदों की सख्या दो सौ से अधिक हो गई है, किंतु उनमें से केवल छ बुद्ध से पहले के माने जा सकते हैं।¹⁰ उत्तरवैदिक साहित्य के विभिन्न भागों से उपलब्ध सामग्री की जाँच करने में अलग अलग ग्रंथों के वृत्तिपर अर्थों के पारस्परिक तिथिनिर्धारण का भी ध्यान रखना होगा।¹¹ इतना ही नहीं हम देखते हैं कि ऋग्वेद और अथर्ववेद की अपेक्षा बाद की

सहिताओं और खासकर ब्राह्मणों में इच्छासूचक क्रियापद का प्रयोग कही अधिक हुआ है।¹¹ अतएव परवर्ती वैदिक साहित्य में बहुत से सदर्थ वस्तुतः घटित तथ्यों के अभिलेख नहीं हैं, उनसे केवल वैचारिक स्थिति का पता चलता है। लेकिन उत्तरवैदिक काल की घटनाओं के प्रमुख ग्रंथ *महाभारत* के विवरणात्मक अंशों से घटनाओं के साम्य यदा कदा प्राप्त हो सकते हैं।¹²

चूँकि वैदिक काल के बाद शूद्रों का वर्णन मुख्यतः अनुचर वर्ग के रूप में हुआ है, इसलिए उत्तरवैदिक काल में उनकी स्थिति का अध्ययन आरम्भ करने में उनकी आर्थिक दशा पर ध्यान देना होगा। एक आरम्भिक प्रसंग में कहा गया है कि शूद्रों के पास भवेली होते थे जिन्हें उच्च वर्ण के लोग यज्ञ के लिए पकड़ ले जाते थे।¹³ इस तथ्य की पुष्टि पूर्ववर्ती ब्राह्मणग्रंथ के एक अन्य ऐसे प्रसंग से होती है जिसमें बताया गया है कि शूद्र का जन्म उस समाज में हुआ जहाँ ईश्वर का अस्तित्व नहीं माना जाता था और यज्ञ का आयोजन भी नहीं होता था परन्तु उसके पास बहुत से भवेली रहते थे (बहुपशु)।¹⁴ सम्भव है कि यहाँ उन शूद्रों का उल्लेख है जिनके बीच आर्य धर्म का प्रचार नहीं हुआ था और जिनके पशुपालन पर यज्ञ करनेवालों की आँख लगी रहती थी।

कुछ ऐसे भी प्रसंग आए हैं जिनमें शूद्रों के अनुचरजन्य कर्मों का उल्लेख है। *जैमिनीय ब्राह्मण* में कहा गया है कि शूद्र की उत्पत्ति प्रजापति के पाँव से हुई है और उसका कोई देवता नहीं है। गृहस्वामी उसके देवता हैं और उनका चरण पखारकर ही उसे अपना जीवननिर्वाह करना है।¹⁵ दूसरे शब्दों में एक परवर्ती श्रौत के अनुसार उसे उच्च वर्ण के लोगों की सेवा करके अपना निर्वाह करता है।¹⁶ ऊपर जिन दो श्रौतों की चर्चा है उनमें पहलेवाले से यह भी सूचना मिलती है कि अश्वमेध यज्ञ के परिणामस्वरूप पोषक वैश्य संपत्तिशाली बनता था और कर्मठ शूद्र दस कर्मकर्ता होता था।¹⁷ सम्भवतः यहाँ कर्मकर्ता शब्द का प्रयोग भाड़े के भजदूर के अर्थ में नहीं हुआ है इस अर्थ में कर्मकर शब्द वैदिकोत्तर साहित्य में प्रयुक्त होता है।¹⁸ उत्तरवैदिक काल में घेती का प्रचार अवश्य हुआ पर इतनी जमीन किसी परिवार के पास नहीं थी जिसके लिए उसे खेतिहर भजदूरों की आवश्यकता पड़े। अतएव शूद्र इस काल में खेत भजदूर के रूप में नहीं पाए जाते हैं। एक पूर्वकालीन उपनिषद् में शूद्र को 'पूषन या पोषक' कहा गया है।¹⁹ जो ऐसी उपाधि (पोषयिष्णु) है जिसका प्रयोग *जैमिनीय ब्राह्मण* में वैश्यों के लिए किया गया है।²⁰ इससे संकेत मिलता है कि वह जमीन जोतनेवाला था²¹ और समाज को पोषाहार प्राप्त कराने के उद्देश्य से उत्पादन कार्य में लगा रहता था। सम्भवतया अपने परिवार का पोषण वह पशुपालन और घेती से करता था, और इस काल के उत्तरभाग में वैश्यों की तरह वह भी उत्पादन का हिस्सा करों के रूप में चुकाता था।

किंतु यह धारणा कि शूद्र श्रमिक वर्ग के थे कई अन्य प्रसंगों पर भी आधारित है ।¹ पुरुषमेघ यज्ञ में ब्राह्मण ब्रह्मत्व को , राजन्य राज्य को, वैश्य मरुत (कृषक समुदाय) को और शूद्र तप (शारीरिक श्रम) को बलि चढाया जाना चाहिए ।²² यह समझा जाता था कि शूद्र श्रमसाध्य कार्य करनेवाले हैं । यज्ञ में बलि दिए जानेवाले लोगों की सूची में चारों वर्णों के पश्चात् विभिन्न प्रकार के पेशेवर लोगों का स्थान आता है, यथा, रथनिर्माता, बडई, कुम्हार, लोहार, सर्राफ, चरवाहा, गड़ेरिया, किसान, मयनिर्माता, मछुआ और शिकारी । इन्हें वैश्य अथवा शूद्रों की कोटि में रखा जा सकता है । निपाद, किरात, पर्णक पौलकस और बैद²³ सम्भवतया शूद्र समझे जाते थे ।²⁴ इस सूची से पता चलता है कि शिल्पों की सख्या बढ गई थी और लोग मानने लगे थे कि विभिन्न प्रकार के शिल्पी और मजदूर शूद्र थे । ऐसा लगता है कि शिल्पी जनजातीय सामाजिक इकाइयों के अभिन्न अंग थे । कुछ शिल्पी राजकीय आवश्यकताओं की पूर्ति करते थे , और अन्य कृषक समाज का काम चलाते थे ।

शूद्र मजदूरों और उनके नियोजकों के बीच किस प्रकार का संबंध था ? *वैदिक इंडेक्स* के लेखकों का कथन है कि 'शूद्र' शब्द से दास का भी बोध होता था ।²⁵ किन्तु दासों की सख्या बहुत कम थी । हमें यह भी पता चलता है कि अंग ने विभिन्न देशों से दस हजार दासियों को बंदी बनाया था और उन्हें अपने ब्राह्मण पुरोहित आत्रेय को समर्पित किया था ।²⁶ लगता है कि यह आँकड़ा अतिरिजित और परंपरागत है । श्वेतकेतु के पिता आरुणि को इस बात का गर्व है कि उसके पास स्वर्ण, भवेली, घोड़े दासियाँ, अमले और बंदियाँ हैं, किंतु वह पुरुष दास की चर्चा नहीं करता ।²⁷ परंपरा से यह बात चली आ रही है कि युधिष्ठिर के विशाल राज्याभिषेक यज्ञ में ब्राह्मणों को दासियाँ अर्पित की गई थीं ।²⁸ यह यज्ञ सम्भवत उत्तरवैदिक काल में हुआ था । इससे स्पष्ट है कि इस काल में शासक वर्ग और पुरोहित बड़े पैमाने पर दासियाँ रखते थे । यह इसलिए सम्भव था क्योंकि वैदिक सरदारों की विजययात्रा के कारण स्त्रियों की सख्या घटती जाती थी । युद्ध में विरोधी पक्ष के पुरुष मारे जाते थे और उनकी स्त्रियों को बंदी सख्या में दासीगत किया जाता था ।

'दास' शब्द का उल्लेख *ऐतरेय* और *श्रौत* ब्राह्मणों²⁹ में हुआ है, किंतु गुलाम के अर्थ में नहीं । ध्यान देने की बात यह है कि *निषदु* में³⁰ घाकर का काम करनेवालों (परिचरणकर्माण) की जो सूची दी गई है, उसमें कहीं भी दास का उल्लेख नहीं है यद्यपि 'घाकर' शब्द के दस पर्याय दिए गए हैं । सम्भवतया दासों की सख्या इतनी कम थी कि उस ओर लोगों का ध्यान ही नहीं गया होगा । स्वभावतया शूद्रों के बड़े पैमाने पर गुलाम के रूप में नियोजित किए जाने की सम्भावना नहीं रह जाती । इसलिए कथ्य का यह कथन वास्तविक स्थिति का सफ़्त नहीं देता कि किसान पहले स्वयं अपना खेत जोतते थे, पर ब्राह्मणकाल में

उनकी जगह भूस्वामी लोग आ गए जो गुलाम मजदूरों के सहारे अपनी गृहस्थी सँभालने लगे।³¹ ब्राह्मणकाल में कहीं भी इस प्रकार के भूखंडों के होने का प्रमाण नहीं मिलता है जिसकी छेती लोग अपने घर के सदस्यों की सहायता से न कर पाएँ। अतएव उन्हें दासों अथवा कर्मकरों की आवश्यकता नहीं थी। यह स्थिति वैदिकोत्तर काल में उत्पन्न हुई।

छेतों में काम करते हुए गुलामों का सर्वप्रथम प्रसंग श्रौतसूत्रों में आया है, जिसकी रचना वैदिक काल के अंत और बाद में हुई थी। इन सूत्रों में से एक से हमें यह जानकारी मिलती है कि अन्न हल और पशुओं के साथ दो गुलाम भी दिए जाते थे,³² जिससे प्रतीत होता है कि गुलामों से हल जुतवाया जाता था और उनके मालिक उन्हें खुलेआम बेच सकते थे। किंतु बहुत से परिच्छेदों में जमीन और उस पर काम करनेवाले लोगों को उपहार में देने की प्रथा का विरोध किया गया है। इस प्रकार कहा गया है कि अश्वमेध यज्ञ में भूमि और उस पर काम करनेवाले लोग यज्ञशुल्क नहीं हो सकते थे (भूमिपुरुषवर्जम्)³³ बताया गया है कि एकाह (एक दिन वाले) यज्ञ में भी भूमि और शूद्र उपहार में नहीं दिए जा सकते थे (भूमिशूद्रवर्जम्)।³⁴ यों, वैकल्पिक रूप से कभी कभी शूद्र भी दिए जा सकते थे।³⁵ हालाँकि टीका के अनुसार ये शूद्र जन्मजात गुलाम ही होते थे।³⁶ शाखायन श्रौतसूत्र से इस आशय के दो प्रसंग उपलब्ध हैं। इनमें से एक में कहा गया है कि पुरुषमेध यज्ञ में भूमि और मनुष्य यज्ञशुल्क के रूप में दिए जाते थे।³⁷ दूसरा प्रसंग स्पष्ट नहीं है पर उससे संकेत मिलता है कि सर्वमेध यज्ञ में 'मनुष्य के साथ' भूमि भी दी जाती थी।³⁸ इन प्रसंगों से वैदिक काल के अंतिम घरण में और बाद में हुए एक नए सामाजिक विनाश का आभास मिलता है। शूद्रों से कुछ व्यक्तियों (अधिकतर शासक सरदारों) के छेतों में गुलाम के तौर पर काम कराया जाता था और उन्हें भूमि के साथ उपहार के रूप में भी अर्पित किया जा सकता था यद्यपि आश्वत्थायन और कात्यायन श्रौतसूत्र के रचयिताओं को इससे आपत्ति थी।

कहा गया है कि वैदिक काल में शूद्र कृषिदास थे।³⁹ कृषिदास (कम्मी) शब्द अपने मालिक की भूमि में काम करनेवाले व्यक्ति के लिए प्रयुक्त होता है। कृषिदास एक भूखंड का स्वामी होता था जिसके लिए वह अपने मालिक को कर चुकाता था और उसके छेतों में काम करता था पर उसे भूमि के साथ ही दूसरे मानवों के नाम अंतरित किया जा सकता था। शूद्र शब्द का यह जो अर्थ लगाया गया है वह सबद्व प्रसंगों के बिल्कुल अनुकूल नहीं है। प्रथमतः वैदिक काल में भूमि का निजी स्वामित्व बहुत ही सीमित था। स्वामित्व का तात्पर्य है संपत्ति का मुक्त क्रय विक्रय या हस्तांतरण। किंतु संहिताओं में भूमिदान के दृष्टान्त नहीं हैं। छान्दोग्य उपनिषद् में एक उपाहरण के अनुसार पूरे गाँव को राजा जानश्रुति ने रैक्व को दान दिया था।⁴⁰ दो परवर्ती ब्राह्मण ग्रंथों में एक अन्य दृष्टान्त मिलता है।⁴¹

इन दृष्टान्तों से हमें पता चलता है कि भूमि का अंतरण कुटुंबों की सहमति से ही किया जा सकता था, किंतु इस पर भी यरती हस्तांतरित होने से इनकार कर सकती है।⁴² पूर्वकाल में ऐसा कोई उदाहरण नहीं मिलता, जिसमें भूमि के साथ शूद्र का भी दान किया गया हो। कुछ श्रौतसूत्रों में ऐसे दृष्टान्त मिलते हैं, किंतु ये बाद के हैं और एक टीका के अनुसार ऐसे शूद्रों को जन्मजात गुलाम (गर्भदास) माना गया है,⁴³ न कि भूसंबन्ध चाकर या कृषिदास।

वैदिक काल में गुलामी या कृषिदासता की दृष्टि से, शूद्रों की स्थिति सुनिश्चित करना कठिन है। यद्यपि सदभौ से धारणा बनती है कि मजदूर वर्ग को शूद्र की सजा दी जा रही थी, फिर भी सामान्यतया ऐसा प्रतीत नहीं होता कि वे किसी खास व्यक्ति के गुलाम या कृषिदास थे। स्पष्ट है कि जिस प्रकार भूमि पर समुदाय का सामान्य नियंत्रण रहता था उसी प्रकार का नियंत्रण श्रमिक वर्ग पर भी रखा जाता था। इस दृष्टि से शूद्रों की तुलना स्पार्टा के गुलामों से की जा सकती है। अंतर इतना है कि उनके साथ उस हद तक बलप्रयोग नहीं किया जाता था और न उन्हें उस तरह तिरस्कृत ही किया जाता था।

यद्यपि परवर्ती वैदिक काल में 'विश्व' का शिल्पी वर्ग शूद्र की स्थिति में पहुँच गया था फिर भी ऐसा कोई प्रमाण नहीं मिलता जिससे सिद्ध हो सके कि वे जिन शिल्पों या कृषिकर्मों से लगे हुए थे उनसे लोग घृणा करते थे। जहाँ तक कृषि का संबंध है, लोगों के मन में निश्चित भवना थी कि इस कार्य में सहायता दी जाए और इसमें सलग्न रहनेवालों को प्रोत्साहन तथा सम्मान मिले। इसके लिए वे कई प्रकार के घरेलू कर्मकांड और तत्र मंत्र करते थे।⁴⁴ जहाँ तक शिल्प का प्रश्न है, चमड़े के काम के प्रति भी घृणा के प्रमाण नहीं मिलते।⁴⁵ इससे यह आभास मिलता है कि कोई भी कार्य अपने स्वरूप के कारण अपवित्र नहीं माना जाता था और यही धारणा बाद में भी चलती रही। श्रौतसूत्र में एक विशेष प्रकार का अनुष्ठान शिल्प कहलाता है जिसका अर्थ हस्तकीशल भी है।⁴⁶ परवर्ती वैदिक काल में शारीरिक श्रम के प्रति घृणा का अभाव था। इसकी तुलना ग्रीस में हुए समानांतर विकास से की जा सकती है जहाँ हेसियोड से लेकर सुकरात तक (800 ई. पू. से करीब करीब 400 ई. पू. तक) जाग्रावना शारीरिक श्रम के पक्ष में थी।⁴⁷ परवर्ती वैदिक काल में शारीरिक श्रम के प्रति निष्ठा सम्भवतः पुराने सीधे सादे समाज से चली आ रही थी जिसमें राजा भी खेत जोतने के काम में हाथ बैठाता था।⁴⁸ राजा जनक के हल चलाने की कथा प्रसिद्ध है।

उस काल के राजनैतिक जीवन में भी शूद्रों की भूमिका उनकी स्थिति के अनुकूल महत्वपूर्ण ही जान पड़ती है। भारतीय आर्यों की राज्यव्यवस्था की निर्माणव्यवस्था में उन्हें राज काज में हाथ बैटाने का पर्याप्त अवसर मिला। ध्यान देने की बात यह है कि उन्हें राज्य के लगभग एक दर्जन उच्च कर्मचारियों के उन्नत निकाय में स्थान प्राप्त था,⁴⁹ जिन्हें

रत्निन् (रत्नाधिकारी) कहा गया है। इसकी तुलना बारह व्यक्तियों के उस पर्यद से की जा सकती है जो प्राचीन सैम्सन, फ्रिजियन केल्ट्स आदि जैसी कई भारतीय जातियों की अति प्राचीन सस्था थी।⁵⁰ रत्निनों का चढ़ावा अर्पित करने का समारोह सपन्न करने के लिए राजा को इनके घर जाना पड़ता था। रत्निनों की सूची से पता चलता है कि उनमें सभी वर्णों के लोग रहते थे।⁵¹ इनमें से दो रत्निन् रथकार और तक्षन्, जिनकी घर्वा विभिन्न ग्रथों में हुई है,⁵² शूद्र वर्ण के शिल्पी वर्ग के थे। इनके घरों पर होनेवाले समारोहों में सभी प्रकार के धातु यज्ञशुल्क के रूप में विहित किए गए हैं,⁵³ जिससे पता चलता है कि वे अपने धातु सबधी कार्य और व्यवसाय के कारण महत्वपूर्ण थे। पहले ही बताया जा चुका है कि अथर्ववेद में वर्णित एक राजा ने किस तरह कर्मार और रथकार की सहमता प्राप्त करने का प्रयास किया था। किंतु वर्तमान सूची में कर्मार का स्थान तक्षन् ने ले लिया है जो रथकार के साथ ही धातुकर्म और बैलगाड़ी के निर्माण सबधी सभी कार्यों के प्रभारी रहे होंगे और जिनके बिना सुदूरपूर्व में आयों का विस्तार और उनकी बस्तियों की स्थापना नहीं हो पाती। किंतु शतपथ ब्राह्मण में इन दोनों रत्निनों का कोई उल्लेख नहीं है और उनके बदले गोविकर्तन (शिकारी) और पालागल (सवादवाहक) का उल्लेख हुआ है।⁵⁴ इन दोनों को भी शूद्र समझने के कारण मौजूद हैं। रत्न आदि अर्पित करने के समारोह के पश्चात राजा प्रायश्चित्त करता था क्योंकि उसे यज्ञ के अनधिकारी शूद्रों को यज्ञ के संपर्क में लाने का दोषी समझा जाता था।⁵⁵ सायण ने तो सेनानी को भी शूद्र रत्निन् माना है लेकिन उसकी यह स्थापना कपोलकल्पित लगती है।⁵⁶ अधिक सभावना यही है कि यज्ञ के अनधिकारी शूद्रों का जो उल्लेख आया है, वह केवल पालागल और गोविकर्तन पर ही लागू है। पालागल शूद्र था, यह निष्कर्ष इस तथ्य से निकाला जा सकता है कि पालागल को शूद्र के रूप में संबोधित किया गया है।⁵⁷ एक अन्य स्थान में पालागल शब्द मिथ्या दूत (अनृतदूत) के रूप में परिभाषित किया गया है।⁵⁸ यहीं पालागल की जो विशेषता बताई गई है, आगे चलकर वह सर्वथा शूद्र के बारे में लागू होती है।⁵⁹ गोविकर्तन, जिसका वर्णन शतपथ के अतिरिक्त कई अन्य सूचियों में भी रत्निन् के रूप में किया गया है,⁶⁰ सायण द्वारा नीच जाति (हीन जाति) का बताया गया है।⁶¹ संभवतया वह आखेटारक्षक और वन का प्रभारी था जो शूद्र रहा होगा। कीच क्षत्र को, जो रत्निन् या मूर्तिकार मानता है,⁶² जिसका आशय यह हुआ कि वह भी शूद्र था। किंतु यह संदेहस्पद लगता है क्योंकि महाकाव्य में क्षत्र का अर्थ प्रतिहार किया गया है,⁶³ और यह समझने का कोई विशेष कारण नहीं कि ब्राह्मणों में इसका प्रयोग भिन्न अर्थ में किया गया है। रत्निनों में तक्षन् को अधिक अधिकार के साथ मूर्तिकार कहा जा सकता है। इससे यह स्पष्ट है कि कुछ मामलों में शिल्पियों और कुछ में पशुपालको तथा संदेशवाहकों (जो शूद्र वर्ण के थे) का इतना महत्व था कि राजसूय यज्ञ के

अवसर पर राजा उनकी खोज करते थे ।

किंतु शूद्र रत्नियों की स्थिति पर और भी प्रकाश डालना आवश्यक है । प्रथमतः, उन्हें वर्ण नाम से निर्दिष्ट किया गया है जैसे ब्राह्मण, राजन्य और वैश्य रत्नियों को किया गया है ।⁶⁴ फिर, जहाँ तक प्रभाव, कृतित्व और प्रतिनिधित्व का प्रश्न है, शूद्र रत्नियों के विरुद्ध पलड़ा भारी रहा होगा और राजनीतिक अनुष्ठानों में उनकी उपस्थिति कालांतर में मात्र एक औपचारिकता बनकर रह गई होगी । अलग-अलग सूचियों में शूद्र रत्नियों की सख्या दो या तीन बताई गई है ।⁶⁵ किसी भी बात से यह पता नहीं चलता कि उनकी उपस्थिति से संपूर्ण शूद्र वर्ण का प्रतिनिधित्व हो जाता था, किंतु इतनी बात तो अवश्य थी कि इस समुदाय के कुछ लोगों को राज्यव्यवस्था में स्थान मिल गया था ।

जायसवाल ने रत्नार्पण समारोह (रतहवीषि) को महान् सवैधानिक परिवर्तन माना है, क्योंकि शूद्र की 'जो विजित गुलाम थे राजा बननेवाला व्यक्ति पूजा करता था ।'⁶⁶ इसका अर्थ यह हुआ कि विजित आर्यपूर्व जनो को आर्यों की राज्यव्यवस्था में जान-बूझकर ऊँचा दर्जा दिया गया था । किंतु आर्यों के राजनीतिक संगठन में कम से कम दो शूद्र रत्निन्, रथकार और तक्षन् का स्थान विजितों को जान बूझकर उच्च स्थान देने की नीति के कारण नहीं था, बल्कि उसका आधार तो यह था कि वे दोनों ऐसी आर्य जनजातियों के मूल सदस्य थे जो उस समय तक वर्णों में बिखर गई थी । अथर्ववेद में रथकार और कर्मार (जिसका स्थान अब तक्षन् ने ले लिया है) को स्पष्टतः राजा के इर्द गिर्द रहनेवाले विश्व के रूप में चित्रित किया गया है ।⁶⁷ धातुकर्म और रथनिर्माण में उनकी नैपुण्यजन्य अपरिहार्यता के कारण भी प्राचीन समाज में उनका महत्व बढ़ गया होगा । इतना ही नहीं यह भी असम्भव नहीं कि इन शूद्र रत्नियों के कारण शूद्र वर्ण के अन्य वर्णों को भी परोक्ष रूप से महत्व मिल गया होगा ।

उस समय के राजनीतिक जीवन में शूद्रों के सहयोग का तथ्य पासे के खेल से भी स्पष्ट है जो राजसूय यज्ञ में एक तरह के धार्मिक कृत्य के रूप में विहित है । हमें इसके बारे में दो तरह के पाठ मिलते हैं । पूर्ववर्ती पाठ में, जो *कृष्ण यजुर्वेद* में उपलब्ध है, बताया गया है कि ब्राह्मण राजन्य, वैश्य और शूद्र गाय को दाँव पर रखकर पासा खेलते थे और उसमें राजा जीतता था ।⁶⁸ परवर्ती पाठ में, जो *शुक्ल यजुर्वेद* में आया है, गाय के लिए होनेवाली प्रतियोगिता में से वैश्य और शूद्र को हटा दिया गया है । इस जुए के खेल में राजा का सबधी (सजात) गाय को दाँव पर रखता है और कर्म्यभरी पुरोहित (अध्वर्यु) उसे राजा के लिए जीतता है ।⁶⁹ जान पड़ता है कि गाय का यह जुआ मूलतः राजाजीय प्रथा थी जिसका आयोजन नेता की विचक्षणता और वाक्वातुरी जाँचने के लिए किया जाता था । अतः जनजातियों की ममेकता और समरूपता की पुरानी परंपरा के ही कारण पासे के खेल

में सभी वर्णों को भाग लेने दिया जाता था। किंतु कालांतर में इस प्रथा का स्वरूप बदल गया और वैश्य तथा शूद्र को इस खेल से बहिष्कृत कर दिया गया। इतना ही नहीं, यह महत्व की बात है कि पूर्वकाल में शूद्र भी एक प्रतियोगी के रूप में इस खेल में भाग ले सकता था जो राजा के औपचारिक अभिषेक की प्रारंभिक क्रियाओं में से एक थी।

राजसूय यज्ञ के एक अन्य समारोह में भी हमें शूद्र की चर्चा मिलती है, जिसमें यजमान प्रथमतः ब्राह्मण को स्वर्ण प्रदान करता है और उससे दीप्ति खरीदता है, तब राजन्य को तीन तीर के साथ धनुष देकर कांति खरीदता है, तत्पश्चात् वैश्य को अकुश देता है और उससे पुष्टि प्राप्त करता है और अंततः शूद्र को मापपात्र देता है जिससे दीर्घ आयु खरीदता है।⁷⁰ यहाँ वर्णभेद का चित्रण किया गया है। इसी पता चलता है कि वैश्य पशुपालन में लगे थे और शूद्र कृषिकर्म में। फिर भी उन्हें राजा के संपर्क में लाया गया है और यह माना गया है कि वे राजा को दीर्घ आयु प्रदान करने में सक्षम हैं।

संभवतया, शूद्र राजसूय यज्ञ के एक और समारोह से संबद्ध हैं, जिसमें नवाभिषिक्त राजा को आकाश की चारों दिशाओं में आरोहण करने को कहा जाता है और पूर्व दिशा में ब्रह्म से, दक्षिण में सत्र से, पश्चिम में विश्व से तथा उत्तर में फल वर्चस्व और पुष्टि से निवेदन किया जाता है कि वे राजा की रक्षा करें।⁷¹ जायसवाल का कथन है कि फल स्पष्टतया शूद्र का पर्यायवाची है।⁷² घोपाल इसे स्वीकार नहीं करते और वे इस समारोह को वैदिक राज्यव्यवस्था में तीन उच्च जातियों के प्रभाव का प्रतीक मानते हैं।⁷³ यह भी सुझाव दिया गया है कि फल शिल्पी वर्ग का द्योतक है।⁷⁴ हमारी राय है कि वैदिक साहित्य में⁷⁵ फल शब्द का प्रयोग उसके शाब्दिक अर्थ में किया गया है न कि उसके पश्चात्कर्त्ता गौण अर्थ 'परिणाम' के रूप में। अतः हो सकता है कि वह शूद्र के उत्पादन कार्यों से संबंधित रहा हो। किंतु दर्वस (जिसका अर्थ है कांति) के बारे में भी ऐसा ही नहीं कहा जा सकता। जहाँ तक पुष्टि शब्द का संबंध है, वह सामान्यतया वैश्यों से संबद्ध है, किंतु एक परिच्छेद में शूद्र को पूषण (पोषक) भी कहा गया है।⁷⁶ अतः यह सुझाव दिया जा सकता है कि फलम् और पुष्टि शब्द शूद्र के उत्पादन कार्यों का संकेत देते हैं और शूद्र से यह अनुरोध किया जाता है कि वह उत्तर दिशा में राजा की रक्षा करें।

हमें याद है कि युधिष्ठिर के महान् राजसूय यज्ञ में सम्राट् शूद्रों को आमंत्रित किया गया था।⁷⁷ ऐसा विरोधाभासक वक्तव्य कि उस अवसर पर यज्ञ का अनुपस्थिति एक भी शूद्र उपस्थित नहीं था,⁷⁸ संभवतया उस प्रयास का परिचायक है जो शूद्रों को राजनीतिक सत्ता से बहिष्कृत करने के लिए किया गया था। जो भी हो, इतना तो स्पष्ट है कि कम से कम शूद्र वर्ण के कुछ लोग राज्याभिषेकों में भाग लेते थे।

शुक्ल और कृष्ण दोनों यजुः संहिताओं में पाए जानेवाले एक मंत्र के अनुसार⁷⁹

राजसूय यज्ञ के अवसर पर 'विश्व' के बीच प्रतिष्ठापित राजा⁸⁰ अर्य और शूद्र के प्रति किए गए पाप के प्रायश्चित के लिए सूर्य से प्रार्थना करता है। पाणिनि⁸¹ को आधार मानकर, टीकाकार उवट और महीधर ने 'अर्य' शब्द की व्याख्या वैश्य के रूप में की है।⁸² इससे स्पष्ट है कि राजा भी दो निम्न वर्णों को सतने के लिए स्वच्छद नहीं था। यह स्थिति ऐतरेय ब्राह्मण में वर्णित स्थिति से बिल्कुल भिन्न है,⁸³ जहाँ राजा की इच्छानुसार वैश्य को स्ताया और शूद्र को पीटा जा सकता है।

माना गया है कि अश्वमेध यज्ञ करने से याजक को सर्वोच्च सत्ता प्राप्त होती है और कहा गया है कि शूद्र विश्वविजय के अभियान पर भेजे गए अश्व के साथ अस्त्र शस्त्र लेकर रक्षक के रूप में जाता था।⁸⁴ शूद्र अस्त्र चला सकता था, यह निश्चय एक प्राचीन परिच्छेद से भी निकाला जा सकता है, जिसमें लिखा गया है कि राजा के सहयोग से राजा, वैश्य के सहयोग से वैश्य, और शूद्र के सहयोग से शूद्र मारा जाता है।⁸⁵ महाभारत में दम्भाद्रभव नाम के राजा की कथा है। वह प्रतिदिन क्षत्रिय वैश्य और शूद्र वर्ग के सशस्त्र सैनिकों को सतकारकर कहता था कि वे युद्ध करने में उसके समान बहादुर बनें।⁸⁶ युद्ध में भाग लेनेवाले विभिन्न नेताओं और लोगों की गणना करते हुए इस महाकाव्य में बताया गया है कि चारों वर्ण युद्ध में भाग लेते थे और इससे उन्हें 'व्याप्ति आन' और मर्यादा की प्राप्ति होती थी।⁸⁷ शूद्र भी सैनिक के रूप में कार्य करते थे यह तथ्य भी प्राचीन जनजातीय राज्यव्यवस्था के प्रभाव का परिचायक है। इस राज्यव्यवस्था में भी हर व्यक्ति शस्त्र ग्रहण कर सकता था।

यह भी ध्यान देने की बात है कि आयोगव जिसे टीकाकारों ने वैश्य महिला से उत्पन्न शूद्रपुत्र बताया है अश्वमेध यज्ञ में जागस्य कुत्ते जैसा काम करता है।⁸⁸ प्रायः यह उस मथा की ओर संकेत करता है जिसमें अदिम जाति के लोगों को प्रहरी के रूप में बहाल किया जाता था। शतपथ ब्राह्मण में एक आयोगव राजा मरुत आविशित का अद्वितीय विवरण मिलता है। यह अश्वमेध यज्ञ करता है और मरुत उसके अगरक्षक अग्नि उसके प्रतिहार और विश्वदेव उसके सभासद के रूप में कार्य करते हैं।⁸⁹ यह दृष्टांत शूद्र राजा का नहीं मालूम पड़ता यह संभवतया ब्राह्मणप्रधान राज्यव्यवस्था में ब्राह्मणेतर शासक को समाविष्ट करने का दृष्टांत है। आयोगव शब्द की परिभाषा धर्मसूत्रों के पढ़ते नहीं मिलती और यह निश्चयपूर्वक नहीं कहा जा सकता कि मरुत आविशित हीन जाति का राजा था।

अश्वमेध यज्ञ में ऐसी व्यवस्था थी कि रथकार का घर यज्ञ के अश्व और उसके रक्षकों का विश्रामस्थान होगा।⁹⁰ इससे प्रकट होता है कि परवर्ती काल के अश्वमेध यज्ञ में भी रथकार को राजनीतिक महत्व प्राप्त था।

अश्वमेध यज्ञ का आयोजन चारों वर्णों को जीतने के उद्देश्य से किया जाता था, जिससे

मालूम होता है कि शासक आवश्यक समझता था कि समाज के सभी वर्गों की निष्ठा उसे प्राप्त हो।⁹¹ एक अन्य परिच्छेद से भी ऐसी ही धारणा बनती है। इसके अनुसार राजसूय यज्ञ के अवसर पर पुरोहित राजा को दीप्ति, शक्ति, सत्ता और सुदृढ़ स्थिति की प्राप्ति में सफलता प्रदान करता है। ये गुण क्रमशः ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य और शूद्र में पाए जाते हैं।⁹² इसी आशय का एक परिच्छेद तैत्तिरीय संहिता में मिलता है।⁹³ इसके अनुसार राजन्य को अग्न्याधानमन्त्र तीन बार पढ़ना पड़ता है, क्योंकि उसे योद्धा की निष्ठा के अतिरिक्त तीन अन्य वर्गों, यथा ब्राह्मण, वैश्य और शूद्र की आज्ञाकारिता भी प्राप्त करनी होती है। इन बातों से पता चलता है कि इस युग में परवर्ती वर्गों की तरह शूद्रों की आज्ञाकारिता स्वयंसिद्ध ही थी। *जैमिनीय ब्राह्मण* के एक अनुच्छेद से भी स्पष्ट है कि राजा के लिए यह अनिवार्य था कि वह उनका भी समर्पण प्राप्त करे। इस ग्रंथ से हम जान पाते हैं कि ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य और शूद्र ने क्रमशः गायत्री, त्रिष्टुभ, जगती और अनुष्टुभ छंदों के जरिए पांचातनवेश दर्भ शातानीक कर्म सम्मान किया था।⁹⁴

सभी यजु संहिताओं में एक महत्वपूर्ण परिच्छेद आया है जिसमें अग्नि से प्रार्थना की गई है कि वह पुरोहितों, योद्धाओं, वैश्यों और शूद्रों को प्रभा प्रदान करे।⁹⁵ *वाजसनेयि संहिता* में यह परिच्छेद वसोर्षा कर्म की विधि के प्रसंग में आया है, जिसमें अग्नि को राजा के रूप में अभिषिक्त किया जाता है। इस अवसर पर कार्यकारी पुरोहित (अध्वर्यु) इस आशय का मन्त्रपाठ करता है कि याजक को सभी आधिभौतिक और आधिदैविक वर मिलें। यह स्पष्ट तो नहीं है किंतु इसे असंभव नहीं कहा जा सकता कि यह कर्म राजा के लिए विहित है, जो अग्नि से प्रार्थना करता है कि वह उसकी सभी वर्गों की प्रजा को जिसमें शूद्र भी सम्मिलित है दीप्ति प्रदान करे।

राजनीतिक ढंग के धर्मकर्म में शूद्रों का सहयोग किस प्रकार का और किस हद तक हो इसमें कोई एकरूपता नहीं थी। कुछ मामलों में समारोह की गाण बातों में वर्ण के अनुसार अंतर पड़ता था। स्वभावतया शूद्र को निम्नतम स्थान प्राप्त था। अन्य मामलों में शूद्र सहित सभी वर्ण समारोह में उसी प्रकार भाग लेते थे और समान आशीय की आशा रख सकते थे। जो भी हो धर्मशास्त्रों के नियमों से तुलना करने पर यह ध्यातव्य है कि उत्तरवैदिक काल में तीनों उच्च वर्गों के साथ शूद्रों को भी राजनीतिक सत्ता में कुछ हिस्सा मिल सका था।

किंतु इसका एक दूसरा पहलू भी है। इस काल में पहले ही यह प्रवृत्ति चल पड़ी थी कि शूद्रों को सामुदायिक जीवन में भाग लेने से बहिष्कृत किया जाए। इसीलिए अन्य तीन उच्च वर्ण के लोगों की भांति शूद्र राजसूय यज्ञ के अवसर पर अभियेचन कर्म में भाग नहीं ले सकता था।⁹⁶ जायसवाल का मत है कि जन्य या जन्यमित्र, जिसे राजा को अभिषिक्त

करनेवाला चौथा व्यक्ति बताया गया है, नैरी जनजाति के सदस्य के रूप में शूद्र हैं ⁹⁷, किंतु इस तरह का अर्थ प्रमाणहीन प्रतीत होता है। इस शब्द का वास्तविक अर्थ चाहे जो कुछ भी हो ⁹⁸ इतना तो स्पष्ट है कि उपलब्ध साहित्य में कहीं भी इस शब्द का शूद्र से कोई संबंध नहीं है। यह भी कहा गया है कि राजसूय यज्ञ के अवसर पर तीनों उच्च वर्ण के लोग राजा से ईश्वर की पूजा के लिए स्थान माँगे ⁹⁹ इसमें शूद्रों को छोड़ देना इस सिद्धांत का स्वाभाविक परिणाम है कि शूद्र देवपूजक नहीं थे फिर भी यह राजनीतिक जीवन में उसके महत्व के घटते जाने का संकेत है।

शतपथ ब्राह्मण में कुछ ऐसे कर्मों का विधान है जो विश्व (समुदाय) पर क्षत्र (शासनप्रमुख) का नियंत्रण स्थापित करते हैं ¹⁰⁰ यहाँ शूद्र का उल्लेख नहीं किया गया है, क्योंकि प्रायः यह निश्चित मान लिया गया है कि उस पर राजा का नियंत्रण था। एक दूसरे अनुच्छेद से भी ऐसा ही विचार व्यक्त होता है। इसके अनुसार ब्रह्म और क्षत्र विश्व में सुस्थापित थे ¹⁰¹ किंतु यहाँ भी शूद्र की चर्चा नहीं हुई है।

वाजपेय यज्ञ राजा की शक्ति बढ़ानेवाला यज्ञ था और उसमें शूद्र को भाग लेने की अनुमति नहीं थी। एक ग्रंथ के अनुसार ब्राह्मण क्षत्रिय और वैश्य इस यज्ञ में भाग ले सकते थे ¹⁰² किंतु दूसरे ग्रंथों में वैश्यों को भी इस अधिकार से वंचित कर दिया गया है। ¹⁰³

तैत्तिरीय ब्राह्मण में एक छोटे समारोह के प्रसंग में संकेत मिलता है कि शूद्र को नागरिक की हैसियत प्राप्त नहीं थी। अमावस और पूर्णमासी को होनेवाले दशपूर्णमास यज्ञ की विधिविशेष की व्याख्या करते हुए यह तर्क दिया गया है कि शूद्र अपने स्वामी के सामने उनकी आज्ञा लेकर ही कुछ कर सकता है, और जो कोई आज्ञा के बिना कुछ कर नहीं सकता, उसके साथ शूद्रवत व्यवहार किया जाए। ¹⁰⁴ इससे पता चलता है कि शूद्र से यह उम्मीद की जाती थी कि वह अपने स्वामी के विरुद्ध नहीं बोलेगा। शूद्र पूर्णतया गुलाम समझा जाता था।

उत्तरवैदिक काल की राज्यव्यवस्था में जो एक महत्वपूर्ण परिवर्तन हुआ, वह है वैश्य और शूद्र से विभेद करते हुए ब्राह्मण और क्षत्रियों को विशेष स्थान प्राप्त करने की प्रवृत्ति। पौषाल ने अनेक दृष्टांत देकर बताया है कि दो प्रभावशाली शक्तियों के रूप में ब्रह्म और क्षत्र का समाज में कितना महत्व था उनमें परस्पर किन्तु विरोध था तथा उनकी राजनीतिक मित्रता कितनी गहरी थी। ¹⁰⁵ सहिताओं ¹⁰⁶ और ब्राह्मण ग्रंथों ¹⁰⁷ में दो उच्च वर्णों की रक्षा के लिए प्रार्थनाओं का उल्लेख है। यदि इन निर्देशों का सूक्ष्म विवेचन किया जाए तो दो परिणाम निकल सकते हैं। प्रथमतः, उनमें से अधिकांश का उल्लेख परवर्ती साहित्य, खासकर *शतपथ ब्राह्मण* में ही हुआ है। दूसरा यह कि पूर्वकालीन ग्रंथों में जहाँ साधारणतया दोनों उच्च वर्णों के आपस में मिले जुले रहने का संकेत मिलता है वहीं बाद

के गंध वैश्य और शूद्र को अलग रखने का स्पष्ट संकेत देते हैं। शतपथ ब्राह्मण में साफ साफ बताया गया है कि वैश्य और शूद्र ब्राह्मणों और क्षत्रियों से घिरे हुए हैं।¹⁰⁸ वही ग्रंथ यह भी प्रमाणित करता है कि जो लोग न तो क्षत्रिय हैं और न ब्राह्मण वे अपूर्ण हैं।¹⁰⁹ पहले ही ध्यान आकृष्ट किया जा चुका है कि बाद में राजसूय यज्ञ के जो वृत्तांत आए हैं उनमें वैश्य और शूद्र को पौंसा के खेल से छोट दिया गया है।¹¹⁰ उसी राज्याभिषेक यज्ञ के संरक्ष में ऐतरेय ब्राह्मण का मत है कि ब्राह्मण को तो 'क्षत्र' से पहले स्थान मिलता है किंतु वैश्य और शूद्र उसके बाद ही आते हैं।¹¹¹ अतः भातूम पड़ता है कि वैश्य को शूद्र के बराबर मानने और उसे जनजीवन में स्थान न देने की चारणा पूर्वकालीन ग्रंथों में तो परोक्ष थी किंतु बाद के ग्रंथों में पूर्णतया स्पष्ट और प्रत्यक्ष हो गई।

उत्तरवैदिक काल के समाज में शूद्र के कार्य की समीक्षा ऐतरेय ब्राह्मण के एक ऐसे अनुच्छेद¹¹² की परीक्षा करके समाप्त की जा सकती है जिसके आधार पर कहा जाता है कि वैदिककालीन राज्यव्यवस्था में शूद्र का स्थान सर्वथा गुलाम जैसा था। इस महत्वपूर्ण परिच्छेद के प्रसंग और तात्पर्य का विश्लेषण करने से भातूम होता है कि इस तरह का विचार न्यायोचित नहीं है। कहा जाता है कि विश्वतर सौपदुमन नामक एक राजा ने पुरोहित कुल श्यापर्ण के बिना ही यज्ञ किया और उन पुरोहितों को यज्ञवेदी से उठा दिया। उनकी ओर से बोलते हुए उनके विद्वान नेता राम मागविय ने पुरोहितों के निष्कासन का इस आधार पर विरोध किया कि उसे इस बात की जानकारी है कि राजसूय यज्ञ के अवसर पर सोमरस के बदले राजा को क्या चाना चाहिए।¹¹³ प्रसंगाधीन परिच्छेद में उसके शब्दों में कहा गया है कि राजा द्वारा विभिन्न प्रकार के आहार ग्रहण करने के क्या क्या परिणाम हो सकते हैं और इस सिलसिले में यह भी जतलाया है कि क्षत्रिय राजा का अन्य तीन वर्णों के साथ कैसा संबंध था। कहा जाता है कि यदि राजा सोम का पान करे जो ब्राह्मण का आहार है तो उसके वंशज ब्राह्मण होंगे और उनमें ब्राह्मण के सभी लक्षण रहेंगे। वे प्रतिग्रह लेंगे, सोमपायी होंगे आजीविका की खोज करनेवाले होंगे और इच्छानुसार कहीं भी भेजे जाने योग्य (यथाकामप्राप्य) होंगे।¹¹⁴ यदि राजा दही खाए जो वैश्य का आहार है तो उसका वंशज वैश्य होगा और उसमें वैश्य के सभी लक्षण होंगे। वह करदाता होगा दूसरे का भोग्य होगा और इच्छानुसार सताया जा सकेगा। किंतु यहाँ हमारा विशेष प्रयोजन उन विशेषणों से है जिनसे शूद्र की स्थिति का पता चलता है। यह भी कहा गया है कि यदि राजा पानी पिए जो शूद्र का आहार है तो वह शूद्र का पक्ष करेगा और उसकी सत्ता में शूद्र के सभी लक्षण रहेंगे।¹¹⁵ वह (i) अन्यस्य प्रेय्य (ii) कामोत्थाप्य और (iii) यथाकामवध्य होगा। वीर्य ने प्रथम विशेषण का अनुवाद किया है 'दूसरे का स्नेह' जो सही है। किंतु अन्य दो विशेषणों का उसने जो अनुवाद किया है वह सही नहीं कहा जा सकता। उसने

दूसरे विशेषण 'कामोत्थाप्य' का अनुवाद किया है, ऐसा व्यक्ति जिसे 'इच्छानुसार हटाया जा सके' ¹¹⁶ और हेग ने उसका अनुवाद किया है, ऐसा व्यक्ति जिसे स्वामी की इच्छानुसार निकाल बाहर किया जा सके। ¹¹⁷ इस आधार पर कहा जाता है कि शूद्र की स्थिति उस रैयत के समान थी जिसे उसका मालिक किसी भी समय अपनी भूमि से निष्कासित कर सकता था। ¹¹⁸ किंतु सायण ने इस शब्द की टीका करते हुए बताया है कि शूद्र को दिन या रात में किसी भी समय मालिक की इच्छानुसार काम करने के लिए उठाया जा सकता है। ¹¹⁹ उसने जो अर्थ किया है वह बहुत कुछ संभव प्रतीत होता है, क्योंकि 'उत्थापन' का सीधा सादा अर्थ होता है—जगाना। प्राचीन संस्कृत में निकाल बाहर करने के लिए 'निर्वासन', ¹²⁰ या 'निष्कासन' शब्द का प्रयोग हुआ है। तीसरे विशेषण 'यथाकामवध्य' का अनुवाद कीच ने यह किया है कि 'मालिक की इच्छानुसार उसका वध किया जा सकता है'। ¹²¹ किंतु सायण ने इसका अर्थ किया है कि यदि शूद्र अपने मालिक की मर्जी के विरुद्ध कोई काम करे तो उसका मालिक क्रुद्ध होकर उसे पीट सकता है। ¹²² सायण द्वारा किए गए अर्थ की 'निरुक्त' से भी पुष्टि होती है जिसमें तीन जगह तो वध का अर्थ 'जान से भार डालना' किया गया है, ¹²³ पर पाँच जगह इसका प्रयोग 'घोट पहुँचाने या घायल करने के अर्थ में हुआ है। ¹²⁴ अतः हेग ने तीसरे विशेषण का जो अर्थ किया है, मनमाने ढंग से पीटा जाने योग्य वह सही है। ¹²⁵

बिना विचारे ही लोगों ने इस गलत मत को मान लिया कि ऐतरेय ब्राह्मण के अनुसार मालिक अपनी मर्जी से शूद्र की जान ले सकता है। ¹²⁶ इसका निष्कर्ष यह निकाला गया कि वैदिक काल में उसका वैरदेय नहीं था अर्थात् उसकी जान लेने के बदले हर्जाना नहीं देना पड़ता था। ¹²⁷ स्पष्ट है कि ऐसे विचार 'यथा कामवध्य' शब्द के सदिग्ध अर्थान्वयन पर आश्रित हैं। इतना ही नहीं यद्यपि 'वैर' या वैरदेय के लिए प्रायः एक सौ गायें निर्धारित की गई थीं ¹²⁸ फिर भी न तो ऐसा कोई प्रसंग मिलता है जिससे पता चले कि वर्ण के अनुसार इस राशि में अंतर किया जाता था और न यही प्रमाण सिद्धाई पड़ता है कि किसी पास वर्ण की इस अधिकार से वंचित रखा जाता था। मानव वय (वैर हत्या) के पाप से मुक्त होने के लिए यग के रूप में प्रायश्चित्त करने की व्यवस्था भी थी ¹²⁹ किंतु इसे भी वर्णमूलक विभेदों से मुक्त रखा गया है। अतः यह स्पष्ट है कि उत्तरवैदिककालीन समाज में वर्णगत अंतर इतना प्रबल और व्यापक नहीं था जितना कि धर्मसूत्रों के काल में हुआ जद सामाजिक भेदभाव इतना गहरा हो गया कि शूद्र को न्यूनतम वैरदेय अर्थात् दस गाय मात्र 'पाने का ही अधिकार रह गया।

ऐतरेय ब्राह्मण के इस परिच्छेद को पुनः देखें तो शूद्र के लिए प्रयुक्त दोनों विशेषणों के जो अर्थ बताए गए हैं वे संभव प्रतीत होते हैं। पूरे वैदिक साहित्य में इस परिच्छेद के समान

दूसरा प्रसंग यही है, जिसमें यह कहा गया हो कि शूद्र को उसका मालिक अपनी इच्छानुसार घर से निकाल बाहर कर सकता है और चाहे तो उसे कत्ल भी कर सकता है।

ऊपर बताए गए दोनों विशेषणों के विभिन्न अर्थ वास्तविक स्थिति के द्योतक हैं या नहीं यह सुनिश्चित कर पाना कठिन है। इसका कारण यह है कि ऐतरेय ब्राह्मण का सातवाँ भाग, जिसमें प्रसंगाधीन परिच्छेद आया है, परवर्ती भाग है।¹³⁰ कोई आश्चर्य नहीं कि किसी निष्कासित पुरोहित ने राजा का कृपापात्र बनने की दृष्टि से विभिन्न वर्णों पर लागू कुछ विशेषणों का प्रयोग किया हो। यह कम महत्व की बात नहीं कि ब्राह्मण को भी इच्छानुसार निर्वासन योग्य बताया गया है। ऐसी दशा में अन्य वर्णों की स्थिति का अनुमान तो सहज ही लगाया जा सकता है।

किंतु सारे विचार विमर्श के बाद भी परवर्ती वैदिककालीन राज्यव्यवस्था में शूद्रों की हीन स्थिति से इनकार नहीं किया जा सकता। हमारा उद्देश्य है उसकी यथासंभव सुनिश्चित परिभाषा प्रस्तुत करना। यह पूर्णतया स्पष्ट है कि यद्यपि शूद्र अश्वमेध और राजसूय जैसे दो महत्वपूर्ण राजनीतिक ढंग के यज्ञों के कतिपय समारोहों से सहबद्ध था फिर भी, संभवतया वैदिक काल के अंत तक, राजनीतिक जीवन से संबंधित कर्मों से उसे अलग रखने की निश्चित प्रवृत्ति पनप चुकी थी। कुछ दृष्टान्तों में वैश्य को भी शूद्र की स्थिति में रख दिया गया और उसे पुराने अधिकारों से वंचित कर दिया गया।

कर्मकांडी साहित्य से भी शूद्रों की सामाजिक स्थिति की कुछ जानकारी मिल सकती है। श्रुर्वेद के एक परिच्छेद में कहा गया है कि वैश्य और शूद्र की सृष्टि एक साथ हुई थी।¹³¹ यह पुरुषसूक्त की उक्ति के प्रतिकूल है जिसमें वैश्य की सृष्टि शूद्र से पहले बताई गई है जिसके परिणामस्वरूप शूद्र को समाज में सबसे हीन स्थान मिला। किंतु वैश्य और शूद्र को एक ही सामाजिक कोटि में रखने की प्रवृत्ति कुछ कर्मकांडों में लक्षित होती है क्योंकि वे बताते हैं कि वैश्य शूद्र महिला का तथा शूद्र वैश्य महिला का पति बन सकता है।¹³² व्यंग्यपूर्ण भाषा में कहा गया है कि शूद्र महिला का अर्थ पति अपनी उन्नति की बात नहीं सोचता क्योंकि ऐसे विवाह से उसे चिरकाल तक दरिद्र बने रहना ही है।¹³³ टीकाकारों ने अर्थ शब्द का अर्थ वैश्य किया है,¹³⁴ जिससे वैश्य और शूद्र महिला के बीच विवाह का प्रमाण मिलता है, किंतु वैदिक इंडेक्स के लेखक इन प्रसंगों को आर्य और शूद्र के अवैध संबंध का दृष्टान्त मानते हैं।¹³⁵ अधिकांश मामलों में पाठ अर्थ है, अतः टीकाकारों ने जो अर्थ लगाया है वह सही मालूम होता है। जे. इंगलिंग ने भी शतपथ ब्राह्मण के अनुवाद में अर्थ पाठ को ही ग्रहण किया है,¹³⁶ और इसका रूपांतर वैश्य के रूप में किया है। किंतु यह भी संभव है कि मूल पाठ में ही नई परिस्थितियों के अनुकूल उस वक्त कुछ परिवर्तन कर दिए गए होंगे जब उच्च वर्ण और शूद्र के बीच विवाह संबंध को बुरा समझा

जाने लगा होगा। इस उपधारणा के आधार पर कहा जा सकता है कि आर्य, और शूद्र अथवा बाद में शूद्र वर्ण में शामिल किए गए लोगों के बीच निर्बाध रूप से विवाह-संबंध स्थापित हो सकते थे। बाद में इस तरह का संबंध दो निम्न वर्णों तक ही सिमटकर रह गया।

ब्राह्मण ग्रंथों से पता चलता है कि ब्राह्मण और क्षत्रिय दोनों निम्न वर्णों के साथ — जिनमें शूद्र भी आ जाते हैं — अतर्जतीय विवाह कर सकते थे, जैसा कि वत्स और कवष के दृष्टांत से स्पष्ट है।¹³⁷ वत्स को उसका भाई मेधातिथि शूद्र-पुत्र कहता था, जिससे प्रकट होता है कि प्रायः इस शब्द का प्रयोग अपमानजनक शब्द के रूप में नहीं होता था।¹³⁸ कहा जाता है कि वत्स ने आग पर निरापद चलकर अपना ब्राह्मणत्व प्रमाणित किया और इस प्रकार इस कलक को मिटाया। यह बताता है कि किसी व्यक्ति की सामाजिक मर्यादा उसके वंश से नहीं, बल्कि उसकी योग्यता से निर्धारित होती थी।¹³⁹ कवष ऐलूप का जन्म दासी से हुआ था और यह दृष्टांत सदिग्ध मालूम पड़ता है। साधन का विचार है कि उसके लिए 'दास्या पुत्र' का प्रयोग अपशब्द के रूप में हुआ है।¹⁴⁰ यदि हम ऋषि दीर्घतमस् की मौ उशिज के बारे में *बृहद्देवता*¹⁴¹ में दिए गए विवरण को अंगीकार करें तो *एतरेय ब्राह्मण*¹⁴² में हमें इस दासी कन्या उशिज के विधिसम्मत विवाह का दृष्टांत मिलेगा। पौराणिक अनुश्रुतियों से विदित होता है कि कश्यपवत्, जो ब्रह्मवादिन् था, दीर्घतमस् का पुत्र था और उसका जन्म राजा बलि की शूद्र दासी से हुआ था।¹⁴³ पुराण में उसे शूद्रयोनि का कहा गया है।¹⁴⁴ *ऐतरेय ब्राह्मण* के लेखक महीदास के बारे में बताया गया है कि वह शूद्र था।¹⁴⁵ इस तथ्य के समर्थन में कोई प्रमाण नहीं मिलता जब तक कि उसके उपाधिनाम ऐतरेय का अर्थ यह न किया जाए कि वह इतरा का पुत्र था,¹⁴⁶ जिसका अर्थ होता है श्रष्ट नीच या बहिष्कृत। किंतु यह बहुत खींच-तानकर लगाया गया अर्थ मालूम पड़ता है। एक परवर्ती ब्राह्मण ग्रंथ में सुदक्षिण क्षैमि नामक ऋषि और पुरोहित को शूद्र कहकर संबोधित किया गया है,¹⁴⁷ किंतु उसके माँ बाप का कोई विवरण नहीं दिया गया है। मात्र इतना कहा गया है कि वह क्षेम का वंशज था और प्रायः इसके संबंध में यह विशेषण अपशब्द के रूप में प्रयुक्त हुआ है। *श्रविष्य पुराण* में लगभग एक दर्जन ऐसे ऋषियों के नाम गिनाए गए हैं जिनकी माँ शूद्र वर्ण की किसी न किसी शाखा की थी।¹⁴⁸ मामूली हेरफेर के साथ यह सूची कई अन्य पुराणों और *महाभारत* में भी आई है।¹⁴⁹ इससे पता चलता है कि व्यास का जन्म भकुआइन से, पराशर का श्वपाक महिला से, धर्मिजलाद का घटाल महिला से, वसिष्ठ का शणिकर से और मुनिश्रेष्ठ मदनपाल का मल्लाहिन से हुआ था। इस तरह की सूची के औचित्य के विषय में ग्रंथ के अंत में कहा गया है कि ऋषियों नित्यो-धर्मात्माओं महात्माओं और स्त्रियों की दुश्चरित्रता का उद्गम

नहीं जाना जा सकता।¹⁵⁰ इन ऋषियों की कालानुक्रमिक स्थिति या उनके वास्तविक जीवनकाल के बारे में निश्चित रूप से कुछ भी नहीं कहा जा सकता, किंतु यह सूची प्रमाणित करती है कि परवर्ती वैदिक काल में यह प्रथा थी कि ऋषि और पुरोहित शूद्रकन्या या दासी से विवाह करते थे। ऐसा जान पड़ता है कि राजा और प्रमुख भी शूद्र महिलाओं से विवाह करते थे। पानागली जो राजा की चौथी पत्नी थी और जिसका आदर सबसे कम होता था, शूद्र महिला थी।¹⁵¹

ऊपर के दृष्टांत बताते हैं कि शूद्र महिला से उच्च वर्ण के लोगों के विवाह को बुरा नहीं माना जाता था।¹⁵² संभवतया आरम्भ में वेदकालीन भारतीय और आदिवासी अपनी-अपनी जनजातियों में ही विवाह म्बन्ध रचाते थे।¹⁵³ जब जनजातियाँ छिन्न भिन्न हो गईं और उनके सदस्य चार वर्णों में बंट गए तब भी पुरानी प्रथा कुछ दिनों तक चलती रही। किंतु परवर्ती वैदिककाल में वर्ण का भेदभाव इतना प्रबल हो गया कि निम्न वर्णों के पुरुष और उच्च वर्णों की स्त्रियों के विवाह की अनुमति नहीं दी जाती थी। यह धारणा भी चल पड़ी थी कि शूद्र महिलाएँ उच्च वर्णों के लोगों के लिए सुखभोग की वस्तु हैं। अतः अपेक्षाकृत बाद के ब्राह्मण ग्रंथों में अनुष्टुप् छन्द की तुलना शूद्र वेश्या से की गई है जो समान रूप से सुगम्य हैं।¹⁵⁴

इस अर्थ में हमें चंडाल के प्रति घृणा के भाव भी दिखाई पड़ते हैं। कहा गया है कि जिनका आचरण अच्छा होगा उनका पुनर्जन्म ब्राह्मण शत्रिय या वैश्य के रूप में होगा किंतु जिनका आचरण कुत्सित होगा वे कुत्ते, सूअर या चंडाल के घृणित गर्भ में उद्भूत होंगे।¹⁵⁵ ध्यान देने की बात है कि शूद्र वर्ण में जन्म लेना चंडाल की तरह अपवित्र (कपूयाम्) नहीं माना जाता था पर ऐसा प्रतीत होता है कि इसे लोग अवाञ्छनीय जरूर मानते थे। यह भी मालूम होता है कि चंडाल जो आग्नि जाति के थे¹⁵⁶ निर्दनीय आचरणवाले समझे जाने लगे थे। किंतु इस काल के आरम्भिक ग्रंथों में चंडाल को पुरुषमेव यन् की बलि समझा गया है।¹⁵⁷ जिससे उसके अस्पृश्य होने का संकेत नहीं मिलता। परंतु पौलकस को लोग घृणा की दृष्टि से देखते थे।¹⁵⁸

जिस काल की हम यहाँ समीक्षा कर रहे हैं, उसके सामाजिक आचारशास्त्र के अनुसार शूद्रों में कुछ दुर्गुणों का आरोप किया गया था। हम देखते हैं कि आगिरस गोत्रीय शुन शेष ने अपने पिता अजीगर्त की निन्दा करते हुए उसे शूद्र कहा, क्योंकि पिता ने पुत्र को तीन सौ गाएँ लेकर वरुण यन् के निमित्त पदार्थ के रूप में देव दिया था।¹⁵⁹ यद्यपि देव ने पुत्र को मुक्त कर दिया और पिता ने अपना कलक मिटाने के उद्देश्य से उसे सो गाएँ भी दीं फिर भी शुन शेष ने कटु शब्दों में उसकी भर्त्सना की। उसने कहा 'तुम अभी भी शूद्रमुलभ नृशसता से मुक्त नहीं हो क्योंकि तुम्हारे अपराध का कोई समाधान नहीं'।¹⁶⁰ इससे पता

चलता है कि अजीर्ण की तरह शूद्र भी भूखे रहने पर अपने बच्चों को बेचने के लिए तैयार रहते थे। ऐसा समझा जाता था कि धन प्राप्ति के लिए वे अपने कुटुम्ब के प्रति पारिविक और निर्णयतापूर्ण आचरण कर सकते थे।

यह भी सातव्य है कि जब विश्वामित्र ने शुन शेष को अपना दत्तक पुत्र बनाया और अपने सो बेटों में उसे प्रथम स्थान दिया तथा उसे ज्येष्ठायिकार भी प्रदान किया, तब उनके पचास ज्येष्ठ पुत्रों ने इस स्थिति को स्वीकार करने से इनकार कर दिया। पिता को इस पर क्रोध आया और उन्होंने इन पुत्रों को शाप दिया कि उनके वंशज अग्र पुत्र, शबर, पुलिंद, मुतिव, दस्यु और अतस्य (जानियुत) की तरह हीनजाति के होंगे।¹⁶¹ आर्यतर लोगों को ब्राह्मणकालीन समाज की निम्न कोटि में रखने के उद्देश्य से पुरोहितों ने जिस पटुता से उनकी वंशावली खोज निकाली है उसका यह वृत्तांत प्रारंभिक उदाहरण है लेकिन इससे यह भी स्पष्ट है कि अवना और विरोध करनेवाले पुत्रों को दस्यु और अतस्य माना जाता था। सायण ने इस अनुव्येद की टीका में घडाल और निम्न कोटि की अन्य जातियों को भी सम्मिलित कर लिया है किंतु मूल ग्रंथ में इसका उल्लेख नहीं है।¹⁶²

वागसनेयि संहिता में एक अनुपूरक सूत्र आया है जिसका प्रयोग अनेक सामयिक और धर्मोत्पत्ति में किया जाता है। इस सूत्र में सभी वर्णों के साथ कल्याणीवाक् के उपयोग की इच्छा व्यक्त की गई है।¹⁶³ इस आधार पर यह कहा गया है कि सभी वर्णों को वेद के अध्ययन का अधिकार था।¹⁶⁴ किंतु 'कल्याणीवाक्' शब्द वेद के लिए प्रयुक्त नहीं हुआ है। टीकाकारों ने ठीक ही इसे मधुर और शिष्ट वचन माना है।¹⁶⁵ इससे ध्वनित होता है कि सभी वर्णों से बातचीत के क्रम में मैत्रीपूर्ण शब्दों का प्रयोग किया जाना चाहिए। किंतु शतपथ ब्राह्मण में स्थिति भिन्न मान्य पड़ती है, क्योंकि एक समारोह विशेष के बारे में जो अनुदेश दिए गए हैं उनमें विभिन्न वर्णों के लिए विभिन्न संबोधनों का प्रयोग हुआ है। इस प्रकार क्रमशः ब्राह्मण, राजन्यवपु, वैश्य और शूद्र वर्णों के 'द्विव्युक्त' को बुलाने के लिए एहि, आगहि, आद्रव और आधाव शब्दों का प्रयोग किया गया है।¹⁶⁶ उत्तरवैदिक काल के सामाजिक संसर्ग में इस तरह के भेदभाव बहुधा दिखाई पड़ते हैं।

वैदिक काल के अंत में जीवन के जो चार आश्रम बने उनमें आगे चलकर, केवल गार्हस्थ ही शूद्रों के लिए विहित किया गया। किंतु इस काल में ऐसे विभेद का कोई उल्लेख नहीं मिलता। छान्दोग्योपनिषद् में चार आश्रमों का उल्लेख है लेकिन वर्णों के साथ उनके संबंध का कोई निर्देश नहीं मिलता।¹⁶⁷ इस तरह, अब हमारे सामने शूद्रों की शिक्षा का प्रश्न आ पड़ा होता है, क्योंकि बाद के ग्रंथ बताते हैं कि ब्रह्मसंस्थान में उनका प्रवेश नहीं हो सकता था जो उपनयन संस्कार से आरंभ होता है। उपनयन का उल्लेख सर्वप्रथम अथर्ववेद में हुआ है जहाँ दिखाया गया है कि गुरु युवक को नए जीवन में प्रवेश कराते हैं

क्योंकि ऐसा माना जाता है कि वह गुरु के ही उदर से उत्पन्न हुआ है।¹⁶⁸ नवजीवन में प्रवेश करनेवाला ब्रह्मचारिन् कहलाता था, किंतु वह किस वर्ण का होता था इसका कोई संकेत नहीं मिलता। — आरुणि ने अपने पुत्र श्वेतकेतु को उपदेश दिया था कि उसे ब्रह्मचर्य धारण करना चाहिए, जिसके आधार पर यह अनुमान किया गया है कि बहुत दिनों तक उपनयन केवल पुरोहितों और विद्वानों के परिवार तक ही सीमित था। बाद में सारे ब्राह्मण समुदाय में इसका प्रचार हुआ और फिर वहाँ से पूरे आर्य समुदाय में।¹⁶⁹ यदि उपनयन को गुरुकुल प्रवेश का प्रारंभिक बिंदु माना जाए तो यह सत्य सिद्ध होगा क्योंकि प्राचीन समाज में शिक्षा साधारणतया पुरोहितों के हाथ में थी। ब्रह्मचारिन् सामान्यतया ब्राह्मण होता था, यह बात विभिन्न स्रोतों से प्रमाणित होती है।¹⁷⁰ किंतु यदि उपनयन की तुलना उस संस्कार से की जा सकती है जो जनजाति के किसी पूर्ण वयस्क सदस्य के नए जीवन में विधिवत प्रवेश करने के समय होता है तो यह सही नहीं लगता। ऐसा अर्थ उस अनुश्रुति के आधार पर स्थापित जा सकता है कि देवता मनुष्य और दानव ब्रह्मचर्य की अवधि अपने पिता प्रजापति के संरक्षण में बिताते थे जो उनके शिक्षक थे।¹⁷¹ इसका यह तात्पर्य नहीं कि आदिकालीन लोगों में पढ़ाई का व्यापक प्रचलन था। इससे केवल इतना संकेत मिलता है कि वैदिककालीन भारतीयों या आर्यपूर्व समुदायों के बीच एक सर्वमान्य प्रथा प्रचलित थी कि वयस्क जीवन में प्रवेश करने के पहले कुछ रीतियाँ निभाई जाएँ। यह ऐसा तथ्य है जिसकी आदिम जातियों में प्रचलित इसी प्रकार की प्रथा से पुष्टि होती है। गुरुकुल में इस तरह से प्रवेश करने की प्रथा का प्रसार ब्राह्मणों में भी हुआ जिन्हें ब्रह्मचर्य धारण कराकर आर्यों के समाज में प्रविष्ट कराया जाता था।¹⁷²

प्राचीन ईरानियों में भी उपनयन जैसा प्रवेश संस्कार प्रचलित था। पंद्रह वर्ष की अवस्था में ईरानी पुरुष और स्त्री को पवित्र सूत्र धारण करके दीक्षित कराया जाता था और इस प्रकार अहुर मज्द के समुदाय में उनका प्रवेश होता था।¹⁷³ इसकी चर्चा करते हुए गाइगर ने कहा है कि यह एक पुरानी प्रथा थी जिसमें आगे चलकर हेरफेर और सुधार किए गए।¹⁷⁴ यह बात सर्वविदित है कि सामुदायिक जीवन में प्रवेश करने की प्रथा स्पार्टनो में प्रचलित थी।¹⁷⁵ अतः ऐसा माना जा सकता है कि वैदिककालीन भारतीयों में भी यह प्रथा प्रचलित थी। इस तरह शुरू में सम्भवतया विपश्चित आर्य जनजातियों के शूद्रजन भी उसी ढंग से उपनयन और ब्रह्मचर्य संस्कार संपन्न करने के अधिकारी थे, जिस प्रकार कई अन्य धार्मिक कृत्य। सहिताओं और ब्राह्मणों में ऐसे प्रसंग नहीं हैं जिनसे यह संकेत मिलता हो कि शूद्रों के लिए उपनयन संस्कार वर्जित था।

छान्दोग्य उपनिषद् से हमें पता चलता है कि जानश्रुति जिसे रैक्व ने प्राण और वायु का नाम कराया था शूद्र था।¹⁷⁶ किंतु अन्यत्र उसे पश्चिम उत्तर के निवासी महावृष

लोगों के प्रधान के रूप में चित्रित किया गया है।¹⁷⁷ उसे या तो उस क्षेत्र में रहनेवाली शूद्र जाति के साथ संपर्क के कारण अथवा इसलिए कि ब्राह्मण समाज के बाहर के लोगों के लिए यह अपमानजनक शब्द प्रयुक्त होता था शूद्र कहा गया है।¹⁷⁸

ज्ञानश्रुति शूद्र नहीं भी हो, किंतु ऐसे संकेत मिलते हैं जिनसे प्रकट होता है कि शूद्र को किसी खास ढंग के नानार्जन से बिल्कुल वंचित नहीं रखा जाता था। तैत्तिरीय ब्राह्मण में कहा गया है कि वैश्य ऋग्वेद से, क्षत्रिय यजुर्वेद से और ब्राह्मण सामवेद से उत्पन्न हुए थे।¹⁷⁹ इसका स्पष्ट अर्थ होता है कि अथर्ववेद शूद्रों के लिए था। आपस्तम्ब धर्मसूत्र में भी परोक्ष रूप से यह बात दुहराई गई है। तात्पर्य यह कि शूद्रों के लिए परंपराविष्ट वैदिक ज्ञान का अर्जन दर्जित था न कि अन्य प्रकार के अध्ययन। शतपथ ब्राह्मण के कई अनुच्छेदों से भी यह धारणा बनती है। इन अनुच्छेदों में कहा गया है कि संपैरा, सुदधोर, मधुआ बहेलिया, सेतग निषाद असुर और गयर्व को पुरोहित शिक्षा देते थे, जिनमें से अधिकांश शूद्र वर्ण के थे।¹⁸⁰ वे इतिहास अथर्ववेद, सर्पविद्या और देवजन विद्या सिखाते थे।¹⁸¹ छात्रों और अध्ययन के विषयों की सूची से मालूम होता है कि प्राचीन काल में ब्राह्मण कला और शिल्प से विमुख नहीं थे, पर बाद में इस प्रकार के सारे धर्म शूद्र वर्ण को दिए गए कार्य क्षेत्र के अंतर्गत आ गए। किंतु यह स्पष्ट नहीं कि ऐसी शिक्षा के साथ शूद्रों को साहित्य भी पढ़ाया जाता था या नहीं।

वैदिक काल के अंत में यह धारणा घल पड़ी कि शूद्र को उपनयन और परिणामतया अध्ययन से वंचित रखा जाए। इस तरह का आभास छदोग्य उपनिषद् के एक परिच्छेद से मिलता है जिसमें एक सुविख्यात छात्र दावा करता है कि उसने ब्राह्मण राजन् और वैश्य की गरिमा बढ़ाई है।¹⁸² किंतु एक अन्य स्थल पर छात्र चाहता है कि वह सारे वर्णों के लोगों का शूद्रों का भी प्रियपात्र बने।¹⁸³ परवर्ती काल के एक श्रौतसूत्र में शूद्रों के बहिष्कार का प्रथम स्पष्ट उल्लेख मिलता है। इसमें तीन उच्च वर्णों के उपनयन संस्कार के लिए उपयुक्त क्रतुओं का उल्लेख हुआ है।¹⁸⁴ इसमें स्पष्ट बताया गया है कि उपनयन, वेदाध्ययन और अग्निस्थापन केवल उन्हीं लोगों के लिए फलदायक हो सकते हैं जो शूद्र नहीं हैं और कुकर्मों में नहीं फंसे हैं।¹⁸⁵ एक अन्य ग्रंथ में बताया गया है कि 'उपनीत छात्र को शूद्र से बातचीत नहीं करनी चाहिए।'¹⁸⁶ यह भी विहित किया गया है कि शूद्रों को चाहिए, जिन स्नातकों ने अपनी पाठघर्या पूरी कर ली हो मधुपर्क समारोह में वे उनके पैर धोएं।¹⁸⁷ यह कहना कठिन है कि दो श्रौतसूत्रों से लिए गए उपर्युक्त प्रसंग परवर्ती वैदिक काल की स्थितियों का संकेत देते हैं। उन्हें उस काल के अंत का बताया जाता है और संभव है कि वे वैदिक काल के पश्चात के हों भी, क्योंकि प्राचीन गृह्यसूत्र जो प्राचीन श्रौतसूत्र का समकालीन ग्रंथ है बताता है कि रथकार को उपनयन का अधिकार प्राप्त

तो यह मालूम पड़ता है कि आरम्भ में पूरी जनजाति के लोग उपनयन करते थे, किंतु जैसे जैसे जनजाति वर्गों में बिखरती गई वैसे वैसे यह परम्पराधिकार और सम्मान का विषय बनता गया जिसे संपन्न करने के लिए संपत्ति और उच्च सामाजिक हैसियत की आवश्यकता थी। उपनयन के आधार पर ही विशिष्ट, लगभग शुद्ध वर्गों में लोगों का प्रवेश हो पाता था।¹⁸⁹ जिस प्रकार ईरान में हूइति वर्ग को यह अधिकार नहीं मिला था,¹⁹⁰ उसी प्रकार भारत में शूद्र वर्ग को इससे वंचित रखा गया था। सेनार्ट का ख्याल है कि जनजातियों के बीच जनजाति के भीतर और अपने अपने गोत्र के बाहर विवाह करने की प्रथा प्रचलित थी। इस प्रथा के कारण बाद में जातिविभेद आया। उनके इस विचार के आधार पर कहा जा सकता है कि सामुदायिक जीवन में दीक्षित कराने की प्रथा भी जनजातीय अवस्था की अवशेष थी। इसने बाद में तीन उच्च वर्गों में उपनयन का रूप लिया, जिसके फलस्वरूप समाज में शूद्र को हीन स्थान प्राप्त हुआ।

यद्यपि उपनयन संस्कार से वंचित हो जाने से शूद्र शिक्षा से भी वंचित हो गए, फिर भी अभी हम जिस कालावधि पर विचार कर रहे हैं उसमें इसका प्रभाव सभवतया बहुत नहीं पड़ा। और वैदिक काल में शिक्षा का स्वरूप कैसा था यह स्पष्ट नहीं और कोई प्रत्यक्ष प्रमाण भी उपलब्ध नहीं है जिसके आधार पर कहा जा सके कि उस समय लोग साक्षर थे।¹⁹¹ संभव है कि क्षत्रिय और वैश्य भी वेद के प्रति अपने कर्तव्य का निष्पादन अगर करते भी थे तो महज औपचारिक ढंग से।¹⁹² बाद के एक ग्रंथ में बताया गया है कि साधारणतया छात्र मंत्रोयोगपूर्वक वेद का अध्ययन नहीं करते थे वे केवल दिखाना चाहते थे कि उन्होंने वेद का अध्ययन किया है।¹⁹³ उस समय शिक्षा मुख्यतया ब्राह्मणों का विषय थी। किंतु उपनयन का महत्व शिक्षा के अधिकार के अभाव को कुछ और भी था। जो लोग उपनयन संस्कार के अधिकारी थे समाज में उनका स्थान ऊँचा था।

शूद्र को इस आधार पर उपनयन संस्कार की अनुमति नहीं थी कि यह वैदिक संस्कार है। किंतु वैदिक काल के धार्मिक जीवन से मालूम होता है कि शूद्र को हमेशा वैदिक संस्कारों से वंचित नहीं रखा गया था। कई ग्रंथों में यज्ञ के लिए रथकार द्वारा अग्निस्थापन का उल्लेख हुआ है।¹⁹⁴ जिसे वह वर्षा ऋतु में संपन्न कर सकता था।¹⁹⁵ सूची में उसका स्थान चाथा है ब्राह्मण क्षत्रिय और वैश्य के बाद। *आश्वलायन श्रौतसूत्र* में रथकार के स्थान में 'उपकुण्ड' शब्द प्रयुक्त हुआ है। इसका शाब्दिक अर्थ है कोई निश्चित व्यक्ति किंतु टीकाकारों ने इसका अर्थ लगाया है— बढई (तहफ़्त)।¹⁹⁶ इससे पता चलता है कि यद्यपि बढई की निंदा की जाती थी फिर भी उसे यज्ञ में अंगे दिया जाता था। इस कोटि के एक अन्य व्यक्ति नियामों के सरदार (नियाम स्थपति) को भी वैदिक यज्ञ का अधिकार प्राप्त

११७ किंतु उसका यन रुद्र पशुपति की प्रजा द्वारा पशुओं के शमन के लिए किया जाता था।^{११८} एक अन्य स्थल पर ऐसे ही एक सदर्म में केवल निषाद की चर्चा हुई है।^{११९} किंतु मेकाकार का कथन है कि यह निषाद प्रमुख (स्यपति) का निर्देश करता है और उसका यह भी कहना है कि आपस्तम्ब श्रौतसूत्र में वह त्रैवर्णिक (प्रथम तीन वर्णों का) है।^{१२०} महाभारत में भी कहा गया है कि निषादाधिपति ने यन संपन्न किया।^{१२१} ऋग्वेद के एक परिच्छेद में 'पचजना' (पाँच व्यक्ति) के यज्ञ में भाग लेने का प्रसंग आया है।^{१२२} निरुक्त के अनुसार पचजना शब्द का अर्थ है चार वर्ण और निषाद।^{१२३} ऐसा ऋग्वेदकाल के बारे में नहीं कहा जा सकता जैसा कि कभी कभी किया जाता है।^{१२४} ऋग्वेद में न तो निषाद शब्द आया है और न उस वक्त चार वर्णों की ही समुचित स्थापना हो सकी थी। स्पष्ट है कि 'पचजना' शब्द से उन पाँच ऋग्वैदिक जातियों का बोध होता है जिनके सदस्य बिना किसी भेदभाव के आहुति चढ़ाते थे। किंतु यास्क ने जो अर्थ दिया है उससे मालूम होता है कि उनके समय में शूद्र और निषाद (धर्मसूत्र में जिन्हें ब्राह्मण और शूद्र स्त्री से उत्पन्न वर्णसंकर माना गया है) यन में भाग ले सकते थे। अतः इन प्रसंगों से सिद्ध है कि निषादों को कभी कभी और निषाद प्रमुख को साधारणतया वैदिक यन का अधिकार मिला था। यह बताया गया है कि विश्वजित् यन में याजक को तान रात तक निषाद और वैश्य तथा राजन्य के साथ ठहरना होगा।^{१२५} इससे मालूम होता है कि निषाद इस यन से अप्रत्यक्ष रूप में संबद्ध थे।

जिन दो श्रेणियों के लोगों को यन करने का अधिकार दिया गया था उनमें से रथकार स्पष्टतया आर्य समुदाय के सदस्य थे किंतु निषाद आर्यतर समुदाय के जान पड़ते हैं, और अपने गाँवों में रहते थे।^{१२६} महाभारत और विष्णु पुराण में कई ऐसे प्रसंग आए हैं जिनसे सिद्ध है कि निषाद श्याम वर्ण के थे।^{१२७} सम्भवतया निषाद जाति को ब्राह्मणप्रमुख समाज में अंगीकृत करने के प्रयास में उन्हें वैदिक रीति से अपना यन संपन्न करने की अनुमति दी गई थी जो विशेषाधिकार बाद में उनके प्रमुख मात्र तक ही सीमित रहा। यह स्पष्ट है कि वैदिक काल के अंत तक रथकार और निषाद को यन करने का अधिकार था यद्यपि वे शूद्र की कोंटि में थे। अधिक महत्वपूर्ण तथ्य यह है कि यास्क ने 'पचजना' शब्द की जो व्याख्या की है उससे पता चलता है कि उसके विचारानुसार तमाम शूद्र जाति को यह अधिकार प्राप्त था।

शूद्र कई धार्मिक सत्कारों में भाग लेता था। इसका स्पष्ट निरिचत उल्लेख मिलता है। देवता के लिए द्रविष् तैयार करने में वह तीनों वर्ण के लोगों के साथ कार्य करता था। किंतु उसे गीता रूप में संबोधित किया गया है वह बताता है कि उसे ऐसे धार्मिक कार्य में सबसे पिछला स्थान दिया गया था।^{१२८} इसी प्रकार अन्य वर्ण के लोगों के साथ वह सोमरस का

पान करता था और वमन करने पर उसे प्रायश्चित्त करना पड़ता था।²⁰⁹ दासीपुत्र कवच ऐतुन का िक करते हुए ह्यार्किस ने बताया है कि शूद्र का बेटा दत्त में भाग लेता था और शूद्र एक सामाजिक स्वीकार विरोध में सोमरस पान करता था।²¹⁰ विविध तथ्य है कि *कठक संहिता* के एक परिच्छेद में शूद्रों और महिलाओं को सोमरस पान करने की अनुमति नहीं दी गई है।²¹¹ किंतु यजुओं के अन्य सप्तों में ऐसी बात नहीं पाई जाती। अतः सम्भवतया यह बात *कठक संहिता* में बाद में जोड़ी गई है, अथवा यह अधिक से अधिक काठक संप्रदाय का मान है।

शूद्र का अन्य छोटे छोटे सस्कारों में भी भाग लेता था। वह 'औदनसव अर्पात' भी हुए भोजन के अर्पणकर्म में अन्य तीन वर्णों की भाँति भाग लेता था, किंतु भोग्य पदार्थ वर्ण के अनुसार भिन्न हुआ करते थे।²¹² इसी प्रकार, प्रवष फल के अर्पण का कार्य सभी वर्ण के लोग कर सकते थे।²¹³

महाव्रत नाम से प्रसिद्ध अत्यात कर्म में शूद्रों के लिए जो कर्तव्य निर्धारित हैं, वे तात्कालीन धार्मिक कृत्यों में शूद्र के भाग लेने के महत्वपूर्ण प्रमाण हैं।

इसके अनुसार शूद्र वेदी के बाहर और आर्य वेदी के भीतर रहते हैं। वे आपस में घमड़े के लिए सड़ते हैं और आर्य की जीत होती है।²¹⁴ कुछ प्रथों में तो शूद्र वर्ण और आर्य वर्ण का स्पष्ट उल्लेख किया गया है।²¹⁵ जहाँ 'अर्य' शब्द का प्रयोग हुआ है वहाँ वैश्य से तात्पर्य है।²¹⁶ दूसरी ओर जहाँ 'आर्य' शब्द का प्रयोग हुआ है वहाँ तात्पर्य प्रथम तीन वर्ण के लोगों से है। कहीं कहीं आर्य के स्थान पर ब्राह्मण का प्रयोग हुआ है,²¹⁷ जो शूद्र के विरोधी भावपूर्ण पड़ते हैं और यह विशेषता वैदिक काल के उपरांत सामान्य रूप में पाई जाती है। वेद की एक अन्य कड़िका जिसमें दोनों पर विशेष ध्यान दिया गया है बताती है कि न तो ब्राह्मण और न शूद्र की बलि प्रसापति की घटाई जा सकती है।²¹⁸ *वाजसनेयि संहिता* के उत्तरार्द्ध के एक परिच्छेद में इस आशय का निर्देश लगता है कि ब्राह्मण बलि के लिए आवश्यकता से अधिक श्रेष्ठ और शूद्र आवश्यकता से अधिक हीन है।

जहाँ तक महाव्रत के अर्थ का प्रश्न है वह प्रायः आर्यों के बीच और आर्य तथा आर्यतर लोगों (जो शूद्र की स्थिति में पहुँच गए) के बीच पशु के लिए हुए सपयों की खाद िलाता है। *शांखायन श्रौतसूत्र* में उल्लिखित है कि इस पुरातन और अप्रचलित रिवाज का परित्याग होना चाहिए।²¹⁹ इससे प्रकट होता है कि महाव्रत जैसे पुराने धार्मिक कर्म में शूद्र उच्च वर्णों के लोगों के साथ भाग ले सकते थे किंतु जब ऐसे कर्म अप्रचलित हो गए तब धार्मिक कर्म में उसका भाग लेना खतम हो गया।

उत्तर वैदिक काल में दाह सस्कार में भी शूद्रों का अपना स्थान था। यह निर्धारित था कि शूद्र के लिए भी समाधिटीला बनाया जा सकता है जो घुटना भर ऊँचा हो सकता

है। टीले की ऊँचाई में वर्ण के अनुसार अंतर होता था।²²⁰

शूद्रों के विषय में कहा गया है कि अन्य समुदायों की भाँति उनके भी अपने देवी देवता थे जिनकी वे पूजा करते थे। *बृहदारण्यक उपनिषद्* में शूद्र को पूषन् कहा गया है जिससे आभास मिलता है कि वह शूद्रों का देवता है।²²¹ इसी प्रकार *महाभारत* में देवताओं के चिकित्सक यमल अश्विनो को शूद्र माना गया है।²²² यह महत्वपूर्ण बात है कि रत्नहवीय महोत्सव में अश्विनो को सग्रहीत²²³ के साथ और पूषन् को भागदुध के साथ संबंधित माना गया है।²²⁴ किंतु *तैत्तिरीय ब्राह्मण* में विश्वेदेवों और मरुतों (कृषि देवता) के साथ पूषन् को भी वैश्यों से संबद्ध बताया गया है।²²⁵ इस तरह कहा जा सकता है कि विश्वेदेव परोक्ष रूप से शूद्र के भी देवता हैं। अनुष्टुप्, जो बाद का लोकप्रिय छंद है शूद्रों²²⁶ और विश्वेदेवों²²⁷ का छंद माना गया है। कहा गया है कि इस छंद के पाठ द्वारा विश्वेदेवों में प्रजापति²²⁸ और इंद्र तथा शूद्रों में पंचाल राजा दर्भशातानीकि ने प्रतिष्ठा पाई।²²⁹ अतएव इस प्रसंग में देवों के समाज में विश्वेदेवों का वही स्थान है जो मानवसमाज में शूद्रों का है।

शूद्रों के देवताओं में से पूषन् भेड़ों के देवता मालूम पड़ते हैं।²³⁰ जिससे आर्य 'विश्व' के पशुपालन कार्य पर प्रकाश पड़ता है। ऋग्वेद के अंतिम भाग में अश्विनो के विषय में बताया गया है कि वे मनुष्य के लिए हल जोतकर बीज बोते थे और उन्हें आहार देते थे।²³¹ जिनसे 'विश्व' के कृषिकर्म का पता चलता है। विश्वेदेव को विश्व का देवता माना गया है, क्योंकि वे बड़ी सख्या में थे। यह तथ्य कि आर्य 'विश्व' के जो तीनों देवता थे वही बाद में प्रत्यक्ष या परोक्ष शूद्र के भी देवता माने जाने लगे इस बात का घोटक है कि 'विश्व' के कुछ वर्ग शूद्र की स्थिति में पहुँच जाने पर भी अपने पुराने वैदिक देवताओं को ही मानते रहे।

कुछ ऐसे भी प्रमाण उपलब्ध हैं जिनसे सिद्ध होता है कि आर्य और आर्य से भिन्न निम्न कोटि के लोग रुद्र पशुपति की पूजा करते थे जो आर्यपूर्व देवता प्रतीत होते हैं। *शतस्रोत* में रुद्र की विभिन्न मूर्तियों (स्वरूपों) के अनुरूप भिन्न भिन्न हविष् चढ़ाते हुए समाज के सभी वर्गों को (रुद्रस्वरूप मानकर) नमस्कार किया गया है जिसमें सबसे पहले ब्राह्मण का तब राजन्य सूत और वैश्य का और उसके बाद विभिन्न प्रकार के शिल्पियों और आदिवासी जनो का उल्लेख है। किंतु प्रथम तीन वर्गों का उल्लेख *यजुर्वेद* की केवल एक संहिता में हुआ है।²³² शूद्र का उल्लेख तो सामान्य रूप में एक भी संहिता में नहीं हुआ है किंतु *यजुर्वेद* की सभी संहिताओं की प्रस्तुत सूची में रथकारों कुलालों (कुम्हारों) कर्मारों निशानों पुजिष्ठों (मकुओं या बहेलियों का काम करनेवाले आदिम जाति के लोग) श्वनिदों (कुत्ते को खिलानेवाले या कुत्ते पालनेवाले) और मृगयों (शिकारियों) को नमस्कार

किया गया है ²³³ जिन्हें चतुर्थ वर्ण में रखा जा सकता है। इनके अतिरिक्त तैत्तिरीय संहिता में धनुकारों और श्पुकारों ²³⁴ का वर्णन किया गया है, जो धनुष और तीर के निर्माता कहे जाते हैं। इन दोनों को भी इसी कोटि में रखा जा सकता है।

ये शिल्पी और जनजाति के लोग अपने सरस्वक देवता के रूप में रुद्र की पूजा करते थे। ²³⁵ वेबर का मत है कि 'रुद्राध्याय उस समय का है जब विजित जनजातियों और ब्राह्मणों या ब्राह्मणों में अगृहीत आर्यों का प्रत्यक्ष विरोध दबा दिया गया था किन्तु आंतरिक सघर्ष बना हुआ था। ²³⁶ उनका यह भी कहना है कि विभिन्न मिश्रित जातियों का निर्माण आसानी से नहीं हो पाया, जिन लोगों को निम्नकोटि जातियों में रखा गया उन्होंने उस व्यवस्था का जोरदार विरोध किया। ²³⁷ इसका यह अर्थ सगाया जा सकता है कि उच्च वर्णों के बढ़ते विशेषाधिकार के विरुद्ध सघर्ष के क्रम में आर्य जातियों के पराजित वर्ग और विजित जनजातियों के सदस्य आपस में घुलमिल गए जिसका अपरिहार्य परिणाम यह हुआ कि कुछ आर्य यथा रथकार और कर्मार, आर्यतर देव रुद्र की आराधना करने लगे। यह ध्यान देने योग्य है कि रत्नहवीषि समारोह में रुद्र को गोविकर्तन का देवता माना गया है जिसे मादण ने निम्न कोटि की जाति का माना है। ²³⁸ पहले बताया गया है कि रुद्र पशुपति निपादप्रमुख के देवता थे। ²³⁹ अतः इसमें कोई संदेह नहीं कि शूद्रों के भी अपने देवी देवता थे जिनमें से कुछ आर्यों के थे और कुछ आर्यतर थे। इस प्रकार सृष्टि की कहानियों में ब्राह्मणों का यह कथन कि शूद्र का अपना कोई देवता नहीं था ²⁴⁰ वास्तविक स्थिति का चित्रण नहीं करता। सृष्टि सबधी एक कथा से कम से कम यह पता तो चल जाता है कि दिन और रात शूद्रों के देवता थे। ²⁴¹ ब्राह्मणों के आध्यानों से स्पष्ट पता चलता है कि उन्होंने जान बूझकर शूद्रों को पूजा और यज्ञ के अधिकार से वंचित रखने का प्रयास किया था हालाँकि पहले वे अपने आर्य बधुओं के साथ पूजा में भाग लेते थे अथवा आदिम जनजाति के सदस्य के रूप में अलग से भी यगादि में हाथ बँटाते थे।

शूद्र वैदिक यज्ञ में भाग लेते थे इसके समर्थन में जो विपुल प्रमाण हैं उसके विरोध में भी कुछ कम नहीं वरन् अधिक ही प्रमाण हैं। बार बार यह कहा गया है कि शूद्र को यज्ञ का अधिकार नहीं था ²⁴² क्योंकि वह जन्म से नीच है और वह यज्ञ हवन आदि करने के लिए अशम है। ²⁴³ अग्निवयन अग्नि की स्थापना सबधी कर्म के बिना कोई वैदिक यज्ञ नहीं हो सकता है। कहा गया है कि इसका अर्थ है अग्नि को शूद्र से हटाया। ²⁴⁴ किन्तु संहिताओं में ऐसे प्रत्यक्ष कथन नहीं मिलते हैं कि शूद्र को वैदिक यज्ञ से वरिष्कृत कर दिया गया था जिससे पता चलता है कि इस तरह की बात बाद में उठाई गई है। इतना ही नहीं उन संहिताओं में ऐसे अनेक सदृश हैं जिनका अर्थ निरास्त हो सकता है। यज्ञ के लिए अग्निस्थापन के बारे में जो अनुदेश दिए गए हैं उनमें प्रथम तीन वर्णों की ही धर्मा हुई

है, ²⁴⁵ और ब्राह्मण ग्रंथों में उनके लिए अलग अलग ऋतुओं का विधान किया गया है। इसमें रथकार को भी छोट दिया गया है। इस विषय में कहा गया है कि अग्नि विश्वरूप है और उसके तीन अंग हैं — ब्राह्मण, भुवि और विश्व ²⁴⁶ यह भी बताया गया है कि राजन्य और विश्व की उत्पत्ति यज्ञ अतः ब्राह्मण, से हुई है ²⁴⁷ पुनः इस बात पर जो जोर दिया गया है कि केवल प्रथम तीन वर्ण के लोग यज्ञ कर सकते हैं, और शूद्र यगस्थल में प्रवेश नहीं कर सकता, ²⁴⁸ वह उपर्युक्त विवरणों के अनुकूल प्रतीत होता है।

सामान्य वैदिक यज्ञ से शूद्र को बंचित रखने के अतिरिक्त उसे कतिपय विशेष कर्मों से भी अलग रखने की चेष्टा हो रही थी। यथा सोमया ब्राह्मण वैश्य और राजन्य के लिए ही विहित थे। ²⁴⁹ अग्निहोत्र जो अग्नि का तर्पण है कोई आर्य ही कर सकता है जिसे टीकाकार ने तीन उच्च वर्णों का ही सदस्य माना है। ²⁵⁰ यह विशेष रूप से कहा गया है कि अग्निहोत्र के लिए अर्पित दूध शूद्र न दुहे, ²⁵¹ क्योंकि ऐसी धारणा है कि शूद्र की उत्पत्ति असत्य से हुई है। ²⁵² तदनुसार दूध के लिए मिट्टी का पात्र (स्थली) किसी आर्य द्वारा ही तैयार किया जाना विहित है। ²⁵³ किंतु यजुओं के *वाजसनेयि* और *तैत्तिरीय* संहिताओं में ऐसे निषेध नहीं विहित किए गए हैं। यह तो केवल *मैत्रायणि* और *कपिष्ठल* संहिताओं के अपुनरुक्त अंश में मिलता है। *कठक संहिता* की इसी तरह की एक कड़िका में स्वराघात का अभाव है अतः कहा जा सकता है कि यह बाद में सतिविष्ट की गई है। इतना ही नहीं आपस्तंब श्रौतसूत्र जो अपने ढंग का प्राचीनतम ग्रंथ माना जाता है, ²⁵⁴ एक विकल्प प्रस्तुत करता है कि शूद्र गाय दुहे सकता है। ²⁵⁵ टीकाकार ने यह बताकर कि जब उसे अनुमति दी जाए तब वह गाय दुहे सकता है अर्थ समन्वय का प्रयास किया है। ²⁵⁶ इन बातों से पता चलता है कि अग्निहोत्र के लिए गाय दुहने के संबंध में शूद्रों पर जो निषेध लगाया गया है वह संहिताओं के मूल अंशों में सम्भवतया नहीं था। *तैत्तिरीय ब्राह्मण* के काल में ऐसा निषेध लगाया गया होगा। ²⁵⁷

वैदिक काल का अतः होते होते कुछ कटु बातें भी प्रकट होने लगीं। शूद्र के शरीर से स्पर्श होना और कुछ आचारिक अवसरों पर उसे देखना भी निषिद्ध किया जाने लगा। यज्ञ के लिए अर्पित व्यक्ति को शूद्र से बोलने की भी अनुमति नहीं है। ²⁵⁸ और 'उपनीत' पर भी यही प्रतिबन्ध लगाया गया है। ²⁵⁹ *शतपथ ब्राह्मण* में विधान है कि प्रवर्ग्य समारोह (सोम सरकार का आरम्भ) में याजक को महिला और शूद्र से संपर्क नहीं करना चाहिए क्योंकि वे असत्य हैं। ²⁶⁰ *कठक संहिता* के एक प्रसंग को छोड़ महिला को शूद्र के समतुल्य दत्ताने का यह सबसे पुराना उदाहरण है और यह ऐसी परिपाटी है जो बाद के ग्रंथों में यज्ञ कदा चर्चित है। ²⁶¹ यह भी उपबन्ध किया गया है कि जो महिला पुत्र की कामना से पूजा अर्चना कर रही हो उसके शरीर को कोई वृषल चाहे वह पुरुष हो या

स्त्री, नदी छुए।²⁶² बाद में यह वृत्त शूद्र माना जाने लगा और उसे ब्राह्मणविरोधी कहा गया। शतपथ ब्राह्मण में वर्णित है कि यदि यज्ञपात्र को बढई छू दे तो आचार की दृष्टि से वह अपवित्र हो गया।²⁶³ किंतु एक अन्य स्थल पर, यदि उस ग्रथ का 'भाष्यदिन' पाठ सही है तो तथानु को आरुणि के निमित्त मंत्रोच्चार करते हुए पाया जाता है।²⁶⁴ यह ध्यान देने योग्य बात है कि शूद्रों का संपर्क न करने से संबंधित सारे निर्देश या तो शतपथ ब्राह्मण अथवा श्रौतसूत्रों में मिलते हैं, जिससे पता चलता है कि शूद्र को अपवित्र मानकर मार्गलिक अवसरों पर उसकी उपस्थिति और उसके शरीर के स्पर्श दर्शन आदि को निषिद्ध मानने की बात वैदिक काल के अंत में प्रचलित थी।

उत्तर वैदिक काल के धार्मिक जीवन में शूद्र के स्थान की समीक्षा करने पर मालूम पड़ता है कि 'रथकार और निषाद' के अतिरिक्त जो वैदिक यज्ञ में भाग ले सकते थे शूद्र वर्ण के अपने देयता थे और शूद्र भी कतिपय वैदिक कर्मों में सम्मिलित हो सकता था। इसमें कोई सन्देह नहीं कि अधिकांश मामलों में उसके भाग लेने का ढंग ऐसा है जो समाज में उसकी हीन स्थिति का द्योतक है। किंतु इस आधार पर उसे इस विशेषाधिकार से सर्वथा वंचित नहीं रखा गया है। उसके बहिष्कार की प्रक्रिया जो प्राचीन ग्रंथों में पहले से ही देखने में आती है वैदिक काल समाप्त होते होते अधिक तीव्र हो गई। मालूम होता है कि आर्थिक आर सामाजिक विभेदों के बढ़ने से जाति के यज्ञ का स्वरूप ही क्रमशः बदल गया और वह व्यक्तिस्पर्श बन गया जिसमें पुरोहितों को अधिक से अधिक दान मिलने लगा। कालक्रम से यज्ञ उच्च वर्णों के परमाधिकार का विषय बन गया जिन्हें इसके लिए धनराशि खर्च करने की क्षमता थी। यह निष्कर्ष बृहदारण्यक उपनिषद् की शंकर द्वारा लिखित टीका से निकाला जा सकता है,²⁶⁵ जिसमें उन्होंने बताया है कि ईश्वर ने वैश्यों का सृजन धन उपार्जन करने के लिए किया है जो यज्ञ करने का साधन है। इसी प्रकार महाभारत में युधिष्ठिर कहते हैं कि कोई गरीब आदमी यज्ञ नहीं कर सकता, क्योंकि यज्ञ के लिए विभिन्न प्रकार की सामग्री प्रचुर मात्रा में इकट्ठी करनी पड़ती है। उन्होंने यह भी कहा है कि यज्ञ करने की योग्यता राजाओं और राजकुमारों को हो सकती है न कि अकिंचनों और असहायों को।²⁶⁶ इसका आशय यह हुआ कि साधारणतया शूद्र यज्ञ के अवसर पर दान देने में असमर्थ या अतः वह यज्ञ में भाग लेने में सक्षम नहीं था। धनी शूद्र को यज्ञ में भाग लेने देना अनुचित नहीं समझा जाता था क्योंकि उसके घर से अग्नि ग्रहण करना विहित था।²⁶⁷

यह भी दलील दी जाती है कि आदिम जातियों की मूर्तिपूजन प्रथा से ब्राह्मण धर्म की विशुद्धता को जिस खतरे की आशंका उत्पन्न हुई उससे प्रथमतः ब्राह्मणों को यह अनुभव हुआ कि मुक्त आर्य और पराधीन वर्णों के बीच दुर्नय्य दीवार खड़ी करना आवश्यक

है।²⁶⁸ लेकिन यह व्याख्या बड़े सीधे-सादे किस्म की है। स्पष्ट है कि यह उस गलत धारणा पर आधारित है कि शूद्र पराजित जाति के ही लोग थे। ऋग्वेद अथर्ववेद और बहुत से उत्तरकालीन वैदिक साहित्य के पुराने सदस्यों में भी ऐसा कोई सबूत नहीं मिलता है कि शूद्रों और ब्राह्मणों के बीच दीवार खड़ी करके ब्राह्मण धर्म की विशुद्धता की रक्षा की जाए। संभव है कि जो शूद्र पराजित आदिवासियों से आए थे, उन्हें वैदिक यज्ञ से वंचित रखा गया हो, क्योंकि उनकी धार्मिक प्रथाएँ भिन्न थी। किंतु इस तरह की स्थिति का यही एकमात्र कारण नहीं कहा जा सकता। शूद्रों के बहिष्कार के सम्भावित कारणों का उल्लेख हमने ऊपर कर दिया है।

वैदिक कर्मकांड के विश्लेषण से शूद्रों का जो चित्र उभरता है वह सुसंगत और समनुरूप नहीं मालूम होता। आर्थिक दृष्टि से विश्लेषण करने पर पता चलता है कि जहाँ एक ओर वे मवेशी पालते थे और प्रायः स्वतंत्र किसान के रूप में अपना कार्य करते थे, वहीं दूसरी ओर उन्हें घरेलू नौकर, खेतिहर मजदूर और कुछ मामलों में गुलाम भी समझा जाता था। राजनीति के क्षेत्र में शूद्र रत्नियों की बात सुनी जाती है, किंतु ऐसे भी घृतांत मिलते हैं कि शूद्र और वैश्य ब्राह्मण और क्षत्रिय से जुड़े थे। सामाजिक दृष्टि से यह सोचना अनुरूपतः हागा कि भोजन और विवाह के विषय में शूद्र पर प्रतिबन्ध लगाए गए थे,²⁶⁹ किंतु कुछ ऐसे प्रमाण भी मिलते हैं जिनसे चंडाल परिवार में जन्म लेने के कारण उन्हें घृणा का पात्र समझा जाता था और उनमें कुछ दुर्गुणों का आरोप भी किया जाता था। धर्म के मामलों में शूद्रों को कुछ धार्मिक कृत्यों की अनुमति दी गई थी किंतु उन्हें बहुतेरे विशिष्ट कर्मों से तथा सामान्यतया वैदिक यज्ञ से वंचित रखा गया था। यों कहें कि कीध का यह कथन सही है कि सहिताओं और ब्राह्मण ग्रंथों में शूद्र की स्थिति अस्पष्ट है।²⁷⁰

उत्तर वैदिक काल में शूद्रों की स्थिति के संबंध में जो उल्लेख हैं उनके अंतर्विरोध की व्याख्या अंशतः उन प्रसंगों के कालक्रम के आधार पर की जा सकती है। साधारणतया धार्मिक अनुष्ठान में, जो जीवन के हर क्षेत्र में व्याप्त था शूद्रों के सहभाग या सहयोग का नियम केवल उत्तरकालीन ग्रंथों में दिखाई पड़ता है। किंतु इसमें अधिकारों और असमर्थताओं का वर्णन साथ ही साथ किया गया है। इसका कारण यह बताया जा सकता है कि ज्यों ज्यों जनजातीय समाज का विघटन हुआ और वर्णविभेद बढ़ते गए, त्यों त्यों शूद्रों की अपनी जनजातीय विशेषताएँ विनीन होती गईं। आर्य जाति के सदस्य के रूप में शूद्र ने भिन्न कर्मों में भाग लेने के अपने जनजातीय अधिकारों को उस समय भी कायम रखा जब उसे दास की कोटि में रख दिया गया था।

इस अवधि में शूद्रों की स्थिति के बारे में विशेष ध्यातव्य बात यह है कि उस वर्ण के रथकार और तथानु जैसे शिल्पी वर्ग को खास ओहदा दिया गया था। प्रायः काष्ठ और धातु

कर्म के सापेक्षिक महत्व की दृष्टि से ही ऐसा किया गया होगा, क्योंकि उनके विना वैदिक काल के लोगों का विकास और विस्तार नहीं हो सकता था, और घेती बाड़ी नहीं चल सकती थी। पहले कहा गया है कि तसन् लोहार प्रतीत होता है। वैदिक समाज में उसे महत्वपूर्ण स्थान प्राप्त था क्योंकि प्राचीन कृषक समुदाय में उसका आदर होता था और वह राजा के पार्षद के रूप में भी कार्य करता था।²⁷¹

वेदिक इंडियन में प्रस्तुत और विभिन्न ग्रन्थकारों²⁷² द्वारा स्वीकृत इस तथ्य को मानना संभव नहीं है कि आरम्भ में शूद्र कृषिदास थे और उनका जीवन असुरक्षित था किंतु बाद में क्रमशः उनकी असमर्थताएँ हटने लगी। इस तरह के तथ्य उन आर्यों के संबंध में समीचीन नहीं हैं जैसा कि शूद्र की स्थिति में पहुँच गए थे। प्राचीन काल के युद्ध में आर्योत्तर लोगों को मिटा डालने की नीति अपनाई गई थी किंतु इस तरह का कोई प्रमाण नहीं मिलता है कि उस समय जिन लोगों को पराजित किया गया उन पर ऐसी असमर्थताएँ लादी गईं। इसके विपरीत प्रशिष्या ठीक उल्टी मालूम पड़ती है। प्राचीन प्रसंगों में बताया गया है कि शूद्र सामुदायिक जीवन में भाग लेते थे किंतु उत्तरवर्ती प्रसंग उनके बहिष्कार का ही संकेत देते हैं। परिणामस्वरूप वैदिक काल का अंत होते होते जनजातियों के प्राचीन अधिकारों को पूर्णतया समाप्त कर दिया गया। ये बातें इतनी प्रमुख और प्रायः इतनी दमनात्मक हो गईं कि उपनिषदों ने इनका निरोध किया। बृहदारण्यक उपनिषद²⁷³ में कहा गया है कि ब्रह्मलोक में चंडाल और पालकस भी हेय नहीं समझे जाते हैं। वहाँ सभी भेदभाव मिट जाते हैं। छांदोग्य उपनिषद²⁷⁴ में कहा गया है कि अग्निहोत्र या के चारों ओर धूँये बच्चों उसी प्रकार बैठते हैं जिस प्रकार वे अपनी माँ की घेरफर बैठते हैं। अतः चंडाल को भी यज्ञ का अवशेष पाने का अधिकार है। हम यह नहीं जानते कि निम्न वर्ग के लोगों के हित में भेदभाव के प्रति जो विरोध प्रकट किए गए हैं वे कहीं तक जाजातिपों के बीच समता के प्राचीन आदर्श से प्रेरित थे। किंतु इसकी सभावना सर्वथा निराधार नहीं करी जा सकती। यह विचारधारा उत्तर वैदिक काल के सुधारवादी आंदोलन से आगे बढ़ी पर गृह्यसूत्र और धर्मसूत्र के सकल उक्तियों ने विरोधी विचारधाराओं को चालू रखा जिससे शूद्र वर्ग की अशक्तताएँ और भी बढ़ती गईं।

संदर्भ

1. विटानिज हिस्ट्री ऑफ इंडियन लिटरेचर I पृ. 195-6 कीजिए हार्वर्ड ओरिएण्टल सीरीज XVIII पृ. XCIII कीजिए वाच्यन है कि तैत्तिरीय मतानुसारी भी काठक मन्त्राण्डि वाजसनेयि और श्रुतपथ के मतानुसारी की भक्ति मध्यदेश के निवासी थे
2. वेबर इंडियन लिटरेचर पृ. 86

- 3 वैकरनेगेल अलटिश्वेन ग्रामाटिक I पृ XXX XXXI कीय रार्वर्ड
आरिएटल सीरीज , XXV पृ 44
- 4 कीय पूर्व निर्दिष्ट XXV पृ 46
- 5 विटरनिज पूर्व निर्दिष्ट I पृ 191
- 6 नी के घोष वैदिक एज पृ 235
- 7 कीय पूर्व निर्दिष्ट XVIII पृ XI I
- 8 नी के घोष पूर्व निर्दिष्ट पृ 476
- 9 वही पृ 467
- 10 यहाँ सामान्यतया मान्य प्राधिकारियों की राय का निर्देश देने के अलावा और कुछ कहना संभव नहीं है
- 11 मैकडानल ए वैदिक ग्रामर फार स्टूडेंट्स पृ 118
- 12 एच सी रामचोपरी 'फोलेटिकल हिस्ट्री ऑफ एनालिस्ट इंडिया पृ 78
- 13 मैत्रायणि संहिता IV 27 और 10
- 14 पञ्चविंश ब्राह्मण VI 111
- 15 जैमिनीय ब्राह्मण I 68-69 सूत्रो अनुष्टूपछन्दो वेश्मन्निदेवस तस्माद उपादावनेज्येनैव जिगिविषति
- 16 सत्यापाठ श्रौतसूत्र XXVI 17 शुश्रूषा शूद्रस्येतेषा वर्णनाम् किन्तु यह किसी अन्य पूर्व श्रौतसूत्र में नहीं पाया जाता
- 17 जै ब्रा II 266 उत्थाता शूनेस्त कर्मकर्ता सम्भवतया अन्य ब्राह्मण ग्रंथों में ऐसी कोई बहिका नहीं है
- 18 तैत्तिरीय ब्राह्मण III 11 10 3 में कर्मकर शब्द का प्रयोग श्रुतिक पुरोहित के अर्थ में किया गया है न कि बाड़े के मजदूर के रूप में अन्य ब्राह्मण ग्रंथों में कर्मकर का कोई उल्लेख नहीं है
- 19 बृहदारण्यक उपनिषद् I 4 13
- 20 वही II 266
- 21 मुखर्जी एनालिस्ट इंडियन एनुकेशन पृ 158
- 22 वाजसनेयि संहिता XXX 5 शतपथ ब्राह्मण XIII 6 2 10 तैत्तिरीय ब्राह्मण III 4 1
- 23 वाजसनेयि संहिता XXX 6 21 तैत्तिरीय ब्राह्मण III 4 2 17
- 24 बेंक इंडेक्स II पृ 267
- 25 वही
- 26 ऐतरेय ब्राह्मण VIII 22 देशाद् देशात् सपेहन्तानां सर्वासाम् आद्यदुहिदृणाम्, दन्तानाम् सप्तमि आग्नेयो निष्कण्ठ्य यह अध्याय इस ग्रंथ के उत्तर भाग का एक अंश है
- 27 बृहदारण्यक उपनिषद् VI 2.7 इसमें भूमि की भी खर्वा नहीं है
- 28 महाभारत (वनपर्व सप्तरथ) II 33.52 अणु के सूत राजा कर्ण ने सागीत और ऐरी ही अन्य कलाओं में प्रशिक्षित ही भगनी राजी कन्याएँ सम्पूर्ण कीहीं महाभारत (वनपर्व सप्तरथ) VIII 38 7 18

- 29 ऐतरेय ब्राह्मण VI 18 19 शतपथ ब्राह्मण II 4 2 6 1
- 30 बही III 5
- 31 रैषान वैश्वित्र द्विष्ट्री ऑफ इंडिया I 128 मुत्तनीय धोत्रान हिस्टोरियोग्राफी एड अदर एसेज पृ 87 पाद टिप्पणी 9
- 32 सादृष्य श्रौतसूत्र VIII 4 14 दासमिदुनी धान्यपत्तुषम् सीरम् देजुष्टि
- 33 आश्व श्रौतसूत्र X 10 10
- 34 कात्यायन श्रौत सूत्र XXII 10
- 35 बही XXII 11 शूदान या दर्शनविरोधाभ्याम्
- 36 बही XXII 11 की टीका न च विरोध गर्भगतस्य
- 37 शाखायन श्रौतसूत्र XVI 14 18 सहपुरुषम् च दीयते
- 38 बही XVI 15 20 सहपूनि च दीयते टीका में 'सपुरुष च जोड़ा हुआ है
- 39 वैदिक इडेक्स II पृ 389
- 40 छागोप्य उपनिषद् IV 2 4 5
- 41 ऐतरेय ब्राह्मण VIII 21 शतपथ ब्राह्मण XIII 7 1 15
- 42 बही
- 43 कात्यायन श्रौतसूत्र की टीका XXII 11
- 44 अथर्ववेद III 24 VI 142 वाजसनेयि संहिता IV 10 शतपथ ब्राह्मण, I 6 1 1 8
- 45 दास दि इफनमिक हिस्ट्री ऑफ एन्क्रिप्ट इंडिया पृ 139 40 एत के दास ने सगत निर्देशों का संग्रह किया है
- 46 आश्वलायन श्रौतसूत्र VIII 4 5 8 IX 10 11 11 2
- 47 पास्ट एड ग्रेजेंट से 6 पृ 1
- 48 विदेह के जनक का दृष्टांत
- 49 ज्ञापसदात हिंदू पीलिटि II 20
- 50 वैदिक दि डिरोइक एज पृ 370
- 51 धोत्रान हिस्टोरियोग्राफी एड अदर एसेज पृ 253
- 52 मैत्रायणि संहिता II 6 5 तत्परवर्षाद्यौहि आपस्तम्ब श्रौतसूत्र XVIII 10 17 सत्यावाद श्रौतसूत्र XIII 4 8 यह ध्यातव्य है कि तैत्तिरीय संहिता में रत्नि के इसी प्रकार के वर्णन में तब और रथकार का उल्लेख नहीं हुआ
- 53 बही सर्वायसानि दक्षिण
- 54 शतपथ ब्राह्मण V 3 1 10 11
- 55 बही V 3 2 2 4 ह्यवेतातियम् प्रविशत्येताम् वा तम् प्रविशति यदयमियानि यजेन प्रसज्यतपमिमात्रं एताद्व्यजेन प्रसजति शूनास्त्वाद्यास्तु सोम और रुद्र तथा मित्र और वृत्स्पति को चढ़ावा चढ़ाकर प्राथमिक करने का प्रावधान से प्रतिकूल विचारों का सामना करने के प्रयास जैसा लगता है इनमें से एक विचार प्राचीन है और एक नवीन जो यज्ञ में शूद्र के भाग लेने के संबंध में है राजा शूद्र के साथ साम्प्रदायिक संबंध जोड़ सकता था किंतु इसके पनस्वरूप होनेवाले पाप को दूसरे धार्मिक संस्कार द्वारा हटाना पड़ता था यह उल्लेखनीय है

- कि इसका उल्लेख न तो कृष्ण यजु ग्रंथों में और न शुक्ल यजु ग्रंथों में हुआ है घोषाल हिंदू पब्लिक लाइफ १ पृ 133
- 56 शतपथ ब्राह्मण की टीका V 3 2 2, सूदन सेनान्यदीन
- 57 शाखायन श्रौतसूत्र XVI 44 शतपथ ब्राह्मण XIII 528
- 58 आपस्तम्ब श्रौतसूत्र (गार्गीज एडिशन) XVII 10 26
- 59 दही VI 3 12
- 60 मैत्रायणि संहिता II 6.5 आ श्रौतसूत्र (गार्गीज एडिशन), XVIII 10 20 सत्यापाद श्रौतसूत्र XIII 48
- 61 शतपथ ब्राह्मण की टीका V 3 2.2.4
- 62 कौष पूर्व निर्दिष्ट XVIII पृ 120 यह शब्द अर्थात् नकाशी करना से यह अर्थ निफलने हैं
- 63 मोनियर विलियम्स संस्कृत इंग्लिश डिक्शनरी देखें शूत् शब्द सायण के अनुसार यह शत्रिम पत्नी का शूद्रजात पुत्र है
- 64 संहिताओं और ब्राह्मणों में रत्नियों की सूची का सकलन घोषाल ने डिस्टोरियोप्राफी एंड अदर एसेज के पृष्ठ 249 के सामने के पृष्ठ पर किया है
- 65 एक सूची (मैत्रायणि संहिता II 65 IV 38) में उनकी सप्त्य तीन है और दो सूचियों में यह सप्त्य दो है (काठक संहिता XV 4 शतपथ ब्राह्मण V 3) अर्जीब बात यह है कि कृष्ण यजु के ग्रंथों में उनका उल्लेख नहीं हुआ है (तैत्तिरीय संहिता I 89 तै ब्रा I 7 3)
- 66 आपस्तम्ब पूर्व निर्दिष्ट II पृ 21
- 67 अपर्ववेद III 56
- 68 बाराह श्रौतसूत्र III 3.3 24 तत्र पृष्ठीर्ही विदीयन्ते ब्राह्मणो राजन्यो वैश्य शूद्र मैत्रायणि संहिता IV 46 आपस्तम्ब श्रौतसूत्र (गार्गीज एडिशन) XVIII 19 23 सत्यापाद श्रौतसूत्र XIII 629 30
- 69 वाजसनेयि संहिता X 29 शतपथ ब्राह्मण V 4 4 19 23 कत्यायन श्रौतसूत्र XV 7 7 11 20
- 70 काठक संहिता XXXVIII 1 वाजसनेयि संहिता वपिष्ठल संहिता तैत्तिरीय संहिता और मैत्रायणि संहिता में इस अनुच्छेद को जोड़ा नहीं है किंतु तैत्तिरीय ब्राह्मण II 7 9 1 और 2 में यह परिवर्तित रूप में आया है जिसमें बान और उसके फल का तो उल्लेख हुआ है पर घातों वगैरे का नहीं ओजस् के स्थान में यहाँ वीर्यम् का उल्लेख हुआ है देखें सत्यापाद श्रौतसूत्र XXIII 4 21 जिसमें यह अनुच्छेद ओदनसब नैवेद्य के प्रसंग में आया है
- 71 फल और वर्चस वाजसनेयि संहिता X 10 13 में बल और वर्चस तैत्तिरीय संहिता I 8 13 में पुष्ट्य और फलम् मैत्रायणि संहिता II 6 10 पुष्ट्य और वर्चस् काठक संहिता XV 7 में आए है
- 72 पूर्वोद्धृत II 29 पाद टिप्पणी 2
- 73 घोषाल हिस्ट्री एंड एसेज पृ 264

- 74 एस वी बेंकटेश्वर इंडियन कन्वर घू दि एजे भाग I पृ 11
- 75 वैदिक इंडेक्स II पृ 57
- 76 बृहदारण्यक उपनिषद् I 4 13
- 77 महाभारत II 30 41 विशाख मान्याशुद्रस्य सर्वज्ञानयतोति च
- 78 वही II 33 9 न तस्या संनिधौ शुद्रः कश्चिद्वशीत्र धात्रेण
- 79 वाजसनेयि संहिता XX 17 (सीतामणि पत्र के अवसर पर) यच्चूदे यदयं यदेनस्त्वृणा वयं यदेकस्या पि यर्षाणि तस्यावयव जनयति तैत्तिरीय संहिता I 8 3 1 वाठक संहिता XXXVIII 5 देखें शतपथ ब्राह्मण XII 9 2 3
- 80 वाजसनेयि संहिता XC 9
- 81 पाणिनीय ग्रामर III 1 103 अयं स्वामि वैश्यो
- 82 वाजसनेयि संहिता XX 17 की टीका वैदिक इंडेक्स में इसकी व्याख्या आर्य के अर्थ में की गई है
- 83 ऐतरेय ब्राह्मण VII 29 ऊपर पृ 59 60
- 84 आपस्तम्ब श्रौतसूत्र (गार्गी संस्करण) XX 5 13 शत शुद्र वरुधिन कात्यायन श्रौतसूत्र XX 50 ऐसा प्रतीत होता है कि बाद में कुछ विद्वेष के चलते सत्यापाद श्रौतसूत्र को आपस्तम्ब श्रौतसूत्र का लोपप्रिय संस्करण है में शुद्र वरुधिन को छोड़ दिया गया है सत्यापाद श्रौतसूत्र XIV 1 46
- 85 तैत्तिरीय संहिता VI 4 8 तस्माद् राजा राजानम् अशुभवा ज्जन्ति वैश्येन वैश्यं शूत्रेण शून्म्
- 86 महाभारत V 94 7 अस्ति कश्चिद्विशिष्टो वा मद्रियो वा भवेद्युधि शूद्रो वैश्यः कत्रियो वा ब्राह्मणो वापि शस्त्रधृत्
- 87 तैपामन्तर पुत्र देहपाप प्रणाशनम्, शुद्र विद्ध्यत्रविप्राणा धर्म्यं स्वर्गं यशस्करम् महाभारत VIII 32 18 क्रिटिकल एडिशन में विप्राणाम् के स्थान में वीरण्याम् पाठ आया है किन्तु उपर्युक्त में स के अनुवाद में भी आया है और अधिक उपयुक्त है
- 88 कात्यायन श्रौतसूत्र XX 37
- 89 शतपथ ब्राह्मण XIII 5 4 6
- 90 वही XIII 4 2 17 अपस्तम्ब श्रौतसूत्र (गार्गी संस्करण) XX 5 18 कात्यायन श्रौतसूत्र XX 55 सत्यापाद श्रौतसूत्र XIII 1 47
- 91 जैमि ब्राह्मण II 266 267
- 92 ऐतरेय ब्राह्मण VIII 4
- 93 तैत्तिरीय संहिता III 5 10 यजुषो के अन्य सत्रों में समानांतर पाठ नहीं है
- 94 जैमि ब्राह्मण II 102 आघायन श्रौतसूत्र XIV 33 18 19 में यनी विचार कुछ भिन्न रूप में दुहराया गया है
- 95 तैत्तिरीय स V 7 6 4 रुच वैश्येषु शूत्रेषु यधि वेदि रुचास्त्वयं, वाजसनेयि स XVIII 48 वाठक संहिता XL 13 मैत्रायणि संहिता, III 4 8 से स V 7 6 शतपथ ब्राह्मण IX 4 2 14 में रुच नो वेदि ब्राह्मणेष्विति कहा गया है जे रगेलिंग मानते हैं कि अन्य तीन वर्ण अंतर्निहित हैं अतः इस परिच्छेद का अनुवाद करने में उनका उल्लेख

कोष्ठक में किया है (सिक्रेड बुक्स ऑफ दि ईस्ट xliii 238) किंतु इस ग्रंथ में प्रायः ब्राह्मणों द्वारा अपने पौरोहित्यजन्य दावे के हित में प्राचीन धार्मिक कृत्यों के नाम पर घोषेबाजी करने का विशेष उदाहरण प्रस्तुत किया गया है

- 96 शतपथ ब्रा V 3 5 11 14 तैत्ति ब्रा I 7 8 7 बाराह श्रौतसूत्र III 3 2 48
- 97 जायसवाल पूर्व निर्दिष्ट II पृ 25 आगे चलकर जायसवाल ने जो कहा है उसका अर्थ है कि बाद में शूद्र हमेशा अभिषेक समारोह में भाग लेता हुआ जान पड़ता है किंतु जब तक हम अग्निपुराण जो मध्ययुग के आरम्भ की खना है में वर्णित राज्यभिषेक समारोह तक नहीं पहुँचते (अध्याय 218 18 20) तब तक इसका कोई प्रमाण नहीं मिलता
- 98 पोथल पूर्व निर्दिष्ट पृ 265 66 और एस बी वैकटेश्वर पूर्व निर्दिष्ट, भाग I पृ 11 विभिन्न प्रकार के आयों के लिए देखें
- 99 ऐतरेय ब्राह्मण VII 20
- 100 शतपथ ब्रा I 3 4 15 II 5 2 6 देखें XII 73 15
- 101 वही XI 2 7 16
- 102 शाप्यायन श्रौतसूत्र XVI 17 4 वैदिक इडेक्स II 256 में उद्धृत
- 103 बाराह श्रौतसूत्र III 1 1 1 पोथल पूर्व निर्दिष्ट पृ 283 लेकिन छत्रिय के माय वैश्य भी बालदेय यज्ञ के छोटे मोटे समारोहों से सम्बद्ध था (कात्यायन श्रौतसूत्र XIV 75)
- 104 तैत्तिरीय ब्राह्मण III 3 11 2 (भट्टभास्कर की टीका सहित)
- 105 पोथल हिंदू पब्लिक लाइफ 1 पृ 73 80
- 106 तैत्तिरीय संहिता XVIII 39 44 कण्व संहिता XX 2
- 107 शतपथ ब्राह्मण III 5 2 11 III 6 1 17 18 IX 4 1 7 8
- 108 वही VI 4 4 12 13
- 109 वही VI 6 3 12 13
- 110 वही पृ 52.
- 111 ऐतरेय ब्राह्मण VIII 4 विश वैवासी तच्छीद्र च वर्णम् अनुवर्तमानो कुर्वन्ति
- 112 ऐतरेय ब्राह्मण VII 29
- 113 वही VII 27 8
- 114 म्यूर, हेग और वेबर ने इस शब्द का अर्थ किया है इच्छानुसार गमन करनेवाला किंतु इस क्रिया पद का प्रयोग श्रेष्ठार्थक अर्थ में हुआ है (वैदिक इडेक्स II पृ 255) जिसे स्थापन ने मान्यता दी है
- 115 ऐत ब्रा VIII 29 अथ यदि अर , शूनाण्य स भक्ष शूनाविस्तेन भक्षेन तिमिथ्यासि शूनात्पस्ते प्रजापत्यान्निष्यते
- 116 वीथ पूर्व निर्दिष्ट XXV पृ 315
- 117 ऐतरेय ब्राह्मण की अनुव पृ 485
- 118 पोथल पूर्व निर्दिष्ट 1, पृ 148
- 119 मध्ययुगीन वेदशास्त्रकारों ने इच्छा भवति तदानीम् अथम् उत्पद्यते
- 120 पञ्चनि व्याकरण II 4 10

- 121 कीच पूर्व निर्दिष्ट XXV पृ 315
- 122 बध्य = कुपितेषु स्वामिना लाड्यो भवति इच्छापनतिक्रम्य
- 123 III 11 V 16 और X 11
- 124 III 9 IX 15 16 18 X 29
- 125 हेग ऐतरेय ब्राह्मण का अनुवाद पृ 485
- 126 वैदिक इंडेक्स II पृ 256
- 127 कीच कैम्ब्रिज हिस्ट्री ऑफ इंडिया, I, पृ 128 9 दत्त पूर्व निर्दिष्ट पृ 166 घोषाल
हिन्दू पब्लिक लाइफ I पृ 167
- 128 वैदिक इंडेक्स II पृ 331
- 129 तैत्तिरीय ब्राह्मण I 5 9 5 6 III 4 1 7
- 130 कीच हार्वर्ड ओरिएण्टल सीरीज XXV पृ 29 वैदिक इंडेक्स II पृ 256
- 131 बाजसनेयि संहिता XIV 30 मैत्रायणि संहिता II 8 6 काठक संहिता XVII 5
शाखायन संहिता XXVI 24 तैत्तिरीय संहिता, IV 3 10 2
- 132 शतपथ ब्राह्मण XIII 2 9 8 तैत्तिरीय ब्राह्मण III 9 7 3 बाजसनेयि संहिता XXIII
30-31
- 133 बाजसनेयि संहिता XXIII 30 शूद्रा यद्वर्ज्याः न पोषाये धनायति मैत्रायणि संहिता III
13 1 तैत्तिरीय संहिता VII 4 19 13 काठक संहिता (अश्वमेध) V 4 8 शाखा
श्रौतसूत्र XVI 4 4 6
- 134 बाजसनेयि संहिता XXIII 30 पर महीधर और जवट की टीका
- 135 वैदिक इंडेक्स II पृ 391
- 136 जे हगेलिंग सेक्रेट बुक्स आफ दि ईस्ट xlv पृ 326
- 137 कीच कैम्ब्रिज हिस्ट्री ऑफ इंडिया I पृ 126
- 138 पश्विंश ब्राह्मण XIV 6 6
- 139 वही
- 140 ऐतरेय ब्राह्मण VII 19 सायण की टीका संहिता
- 141 वैदिक इंडेक्स II पृ 259 बृहद्देवता IV 24 25
- 142 पश्विंश ब्राह्मण XIV 11 17
- 143 वायु पुराण II 37 67 94
- 144 आदि पर्वन्, 98 25
- 145 मुखर्जी पूर्व निर्दिष्ट पृ 52
- 146 सायण के अनुसार वैदिक इंडेक्स I पृ 121 122
- 147 जैमिनीय उप II 2 5 6
- 148 वैदिक इंडेक्स 42 22 26
- 149 अनुशासन पर्वन् (कुम्भ सस्करण) 53 13 19
- 150 वही 53 38
- 151 शाखायन श्रौतसूत्र XVI 4 4

- 152 पूर्व निर्दिष्ट पृ 51
- 153 कीय पूर्व निर्दिष्ट : पृ 129
- 154 शाखायन ब्रा XXVII 1 यह ब्राह्मण शतपथ और ऐतरेय ब्राह्मणों के बाद का माना जाता
- 155 छान्दोग्य उपनिषद्, VI 10 7
- 156 रामायण I 58 10 11 जान पड़ता है कि विश्वरूप जो श्यामवर्ण का था सम्भवतः चमकल जाति का नेता था
- 157 वागसनेयि संहिता, XXX 21 तैत्तिरीय ब्राह्मण III 4 1 17
- 158 वही 17 तैत्तिरीय ब्राह्मण III 4 1 14
- 159 ऐतरेय ब्राह्मण VII 15 17 शाखायन श्रौतसूत्र XV 24
- 160 वही 17 भाषाण शीघ्रान् व्यावाद् असयेय त्वया कृतम्
- 161 वही 18
- 162 वही 18 की टीका चण्डालादि रूपान् नीचगतिविवर्धनान्
- 163 वागसनेयि संहिता XLVI 2 यथेय वाच कल्याणी मावन्ति जनेभ्य ब्रह्म राजन्याम्प्याम् शूण्य चार्थाय च स्वाय चारण्य च
- 164 मुद्रणी पूर्व निर्दिष्ट पृ 53
- 165 उवट और महीपर द्वारा प्रस्तुत वागसनेयि संहिता XLVI 2 की टीका
- 166 शतपथ ब्राह्मण I 1 4 12
- 167 छान्दोग्य उपनिषद्, II 23 1 2 जो सी पाठ्य दि ओपिजित ओं कुडिन्म पृ 322 23 जो सी पाठ्य का विचार है कि धार आश्रमों का सिद्धांत बुद्धदेव के पहले नहीं था
- 168 अथर्ववेद XI.5.3
- 169 अथर्ववेद एतुर्गैशन इन एनरिएट इंडिया पृ 10
- 170 तैत्तिरीय संहिता VI 3 10 गोपथ ब्राह्मण 122 और 4 शतपथ ब्राह्मण XI 54 12
- 171 बुद्धगोपथ उपनिषद्, V 2 1
- 172 अथर्ववेद XI 5 पञ्चविंश ब्राह्मण XVII 12 मूलश्रील की राय है कि परिवर्तित ब्राह्मण को बुद्ध ब्रह्मचरिन् कहा गया है अथर्ववेद पृ 94
- 173 वैदिक XI III 9 और 549 स्तुतिगत अष्टिद्विन्स्वेस्तुन्ते III पृ 700 देखें पृ 549 49 की
- 174 एतुर्गैशन रिपिन्डुजेसन ओं पि ईस्टर्न ईरनियस इन एनरिएट टाइम्स I पृ 58 9
- 175 टामसन स्टडीज इन एनरिएट इंडिया सैसन्स I पृ 272
- 176 छान्दोग्य उपनिषद्, IV 1 1 8 1 4
- 177 ऐतरेय ब्राह्मण III 7 3 2 इसे ऐतरेय उप ब्राह्मण III 7.3.2 में नगरी जनपुत्रेय की कहा गया है और ऐतरेय जनपुत्रेय ने वाग्देव या विद्या का (शतपथ ब्राह्मण V 1 1.5 और 7)
- 178 रिपिन्डुजेसन पूर्व निर्दिष्ट : पृ 229 एनरिएट 3

- 179 तैत्तिरीय ब्राह्मण III 129 2
- 180 शतपथ ब्राह्मण XIII 4.3.7 13
- 181 बरी देखें छादोग्य उपनिषद्, VII 1 1
- 182 छादोग्य उपनिषद्, VIII 14 1
- 183 सत्या श्रीतसूत्र XIX 3 26
- 184 बही XIX 1 4 XXVI 1 20
- 185 बही XXVI 1 6
- 186 ब्राह्म श्रीतसूत्र VII 3 14
- 187 सत्या श्रीतसूत्र XIX 4 13
- 188 बौधायन गृह्यसूत्र II 5 6
- 189 गेल्ड एधनालजी ऑफ दि महाभारत पृ 241 2
- 190 सेगार्ट वास्ट इन इंडिया पृ 118
- 191 हापकिंस मुखर्जी पूर्व निर्दिष्ट पृ 10 11 11 मत ही मैं हस्तिनापुर में हुई लुधई में बगुन से औजार जो सुई की तरह नोकदार हैं प्राप्त हुए हैं जो नौ सौ से पाँच सौ ई पू के कहे जाते हैं किंतु यह निश्चित नहीं है कि उनका प्रयोग लिखने के लिए किया जाता था
- 192 हापकिंस मुखर्जी बही पृ 339 40
- 193 बौधायन गृह्यसूत्र II 7 21 25
- 194 तैत्तिरीय ब्राह्मण I 1 4 8 आपस्तम्ब श्रीतसूत्र (गार्गीज्य संस्करण) V 11 7 कात्यायन श्रीतसूत्र I 9 सत्या श्रीतसूत्र III 1 वारह श्रीतसूत्र I 1 1 4
- 195 आपस्तम्ब श्रीतसूत्र (कैलेंड और गार्गीज्य संस्करण) V 3 19 कात्यायन श्रीतसूत्र IV 1 79 81 सत्या श्रीतसूत्र III 2 वारह श्रीतसूत्र I 4 1 1 वैधानस श्रीतसूत्र I 1 आश्व श्रीतसूत्र II 1 1 3
- 196 तत्त्वकर्मोपजीव्यपकुष्ठ इत्युच्यते आश्व श्रीतसूत्र II 1 1 3 नारदस्य की टीका संहिता
- 197 आप श्रीतसूत्र (गार्गीज्य संस्करण) IX 14 12 सत्या श्रीतसूत्र XV 4 20 वारह श्रीतसूत्र I 1 1 5 कात्यायन श्रीतसूत्र I 1 2
- 198 आपस्तम्ब श्रीतसूत्र (गार्गीज्य संस्करण) IX 14 1 1 सत्या श्रीतसूत्र XV 4 1 9 वारह श्रीतसूत्र I 1 1 5
- 199 सत्या श्रीतसूत्र III 1
- 200 सत्या श्रीतसूत्र की टीका III 1
- 201 महाभारत I 61 48
- 202 कावेद X 53 4
- 203 निरुक्त III 8 औपमन्यव निराद शब्द को निराद स्वपति मानते हैं निरुक्त III 8 के बारे में एकन्दस्वामी और महेश्वर के विचार
- 204 मुखर्जी पूर्व निर्दिष्ट पृ 52 53
- 205 जैमिनीय ब्राह्मण II 184 निरादेषु हेव ता वसेद ~ वैश्ये वा ह ता प्रातृयुदे वा वसेद् राजनि हेव ता वसेद्, पंचविंश ब्राह्मण XVI 6 7 कौपीतिक ब्राह्मण XXV 15 आपस्तम्ब

- श्रीतसूत्र (गार्गीज सस्करण) XVII 26 18 साद्व्यायन श्रीतसूत्र VIII 2 8
- 206 साद्व्यायन श्रीतसूत्र VIII 2 8 की टीका में निषाद ग्राम का प्रसन आया है
- 207 शेफर एथनोग्राफी ऑफ एन्शिप्ट इंडिया पृ 10
- 208 शतपथ ब्राह्मण I 14 11 12 आपस्तम्ब श्रीतसूत्र (किर्लेड सस्करण) I 19 9
- 209 शतपथ ब्राह्मण V 54 9 चत्वारो वो वर्णा, ब्राह्मणो राजन्यो वैश्य शूद्रो न हैतेषामेकश्चन भवति य सोम वमति स यत् हैतेषामेकश्चित्स्यात् तस्याद्वैव प्रायश्चित्तति
- 210 ऐतरेय ब्राह्मण II 19 ह्यर्किस रैतिजस आह इडिया पृ 477
- 211 काठक संहिता XI 10
- 212 आन्यमन्य ब्राह्मण पयोमन्य राजन्यो दधिमन्य वैश्य उदमन्य शू सत्या श्रीतसूत्र XXIII 4 17 इत कडिका से शूद्रों की सापेक्ष गरीबी का परिवच मिलता है
- 213 आश्व श्रीतसूत्र II 9 7
- 214 कात्या श्रीतसूत्र XII 40-41 पत्र ब्रा V 5 14 सत्या श्रीतसूत्र XVI 6 28 शूद्राणो धर्मणि परिमण्डते व्यापच्छेते जपत्याय
- 215 जैमिनीय ब्राह्मण II 404 5 आर्ववर्ण शब्द काठक संहिता में आया है XXXIV 5 किंतु उसमें शूद्र वर्ण का कोई उल्लेख नहीं है
- 216 शाखा श्रीतसूत्र XVII 6 1 2 साद्व्यायन श्रीतसूत्र IV 39 5 6
- 217 तैत्तिरीय ब्राह्मण I 2 6 7
- 218 वाजसनेयि संहिता XXX 22 अशूद्र्य अत्राद्याणास्ते प्राजापत्या
- 219 शाखायन श्रीतसूत्र XVII 6 1 2
- 220 शतपथ ब्राह्मण XIII 83 11 यह ध्यातव्य है कि धर्मियों की समाधि सबसे ऊँची होती थी और उसके बाद ब्राह्मणों की
- 221 बृहदारण्यक उप I 4 11 13
- 222 ह्यर्किस एपिक माद्रपालोजी पृ 168
- 223 शतपथ ब्राह्मण V 3 1 8
- 224 वही V 3 1 9
- 225 तैत्तिरीय ब्राह्मण II 7 2 1 और 2
- 226 तैत्तिरीय संहिता VII 1 1 4 5 पवतिष्ठ ब्राह्मण VI 1 6 11
- 227 जैमिनीय ब्राह्मण II 101 शाख श्रीतसूत्र XV 10 1-4
- 228 शाखायन श्रीतसूत्र में प्राजापति की वर्ण नहीं है
- 229 जैमिनीय ब्राह्मण III 101
- 230 दत्त पूर्व निष्ठा, 60 61
- 231 क्रयेद, I 117 21 यत् बृकेणस्विना वपन्तेनपु दुहता मनुष्या इत्या
- 232 मैत्रयणि संहिता II 9 5
- 233 वाजसनेयि संहिता, XVI 27 काठक संहिता XVII 13 कश्चित्त संहिता XXVIII 3, मैत्रयणि संहिता II 9 5 तैत्तिरीय संहिता IV 54 2 कश्च संहिता XVII 4
- 234 तैत्तिरीय संहिता IV 54 2.

- 235 वैदिक इडेक्स II पृ 249 50
- 236 देवर इडिफन लिटरेचर पृ 110 111
- 237 वही
- 238 शतपथ ब्राह्मण V 3 1 10
- 239 ऊपर देखें पृ 71
- 240 तैत्तिरीय संहिता VIII 1 1 पचविंश VI 1 6 11
- 241 वाजसायि संहिता XIV 30 शतपथ ब्राह्मण VIII 4 3 12
- 242 तैत्तिरीय ब्राह्मण III 2 3 9 कात्या श्रौतसूत्र I 5 देखें शाखा श्रौतसूत्र I 1 1 3
आश्वलायन श्रौतसूत्र I 3 3
- 243 तैत्तिरीय ब्राह्मण III 2 3 9
- 244 शतपथ ब्राह्मण VI 4 4 9
- 245 मैत्रायणि संहिता III 1-5 III 2 2 तैत्तिरीय संहिता V 1 4 5 कात्या संहिता
XI 4 और कपिष्ठल संहिता XXX 2 में केवल ब्राह्मण और राजन्य का उल्लेख हुआ है
वैश्य को भी छोड़ दिया गया है
- 246 शतपथ ब्राह्मण II 5 2 3 6
- 247 वही III 2 1 40
- 248 वैदिक इडेक्स II 390
- 249 कात्यायन श्रौतसूत्र VII 105
- 250 आपस्तम्ब श्रौतसूत्र (गार्गीज सत्करण) VI 3 7 छद्मदत्त की टीका सहित
- 251 तैत्तिरीय ब्राह्मण III 2 3 9 10 कपिष्ठल संहिता XI VII 2 मैत्रायणि संहिता IV 1 3
आपस्तम्ब श्रौतसूत्र (गार्गीज सत्करण) VI 3 1 1 नौयायन श्रौतसूत्र XXIV 31 शायद
श्रौतसूत्र II 8 3 सत्या श्रौतसूत्र III 7
- 252 आपस्तम्ब श्रौतसूत्र (गार्गीज सत्करण) VI 3 1 2 असतो वा एष सम्भूतो यच्चूद
- 253 मैत्रायणि संहिता I 8 3
- 254 आपस्तम्ब श्रौतसूत्र (गार्गीज सत्करण) II भूमिका पृ XII
- 255 वही VI 3 1 3 दुष्प्रद वा
- 256 आपस्तम्ब श्रौतसूत्र VI 3 1 3 की छद्मदत्त की टीका
- 257 तैत्तिरीय ब्राह्मण III 2 3 9 10
- 258 शतपथ ब्राह्मण III 1 1 1 0 न शूण्ये सम्भवेरन् द्रा श्रौतसूत्र VII 3 1 4 साद्व्यायन
श्रौतसूत्र III 3 1 5 1 6 के अनुसार यह शर्त सत्र यज्ञ के याज्ञक पर भी लागू है सत्या
श्रौतसूत्र X 2
- 259 द्रा श्रौतसूत्र VIII 3 1 4 सत्या श्रौतसूत्र XXIV 8 1 6 में कहा गया है कि महिला के
साथ भी ब्रह्मचारिन् को ब्रह्मचर्य धारण करने के पश्चात् बालघीत नहीं करनी चाहिए
- 260 शतपथ ब्राह्मण XIV 1 1 3 1 सत्या श्रौतसूत्र XXIV 1 1 3 में भी
- 261 आर एस शर्मा (जर्नल ऑफ दि बिहार रिसर्च सोसायटी XXXVI) 183 191
- 262 शतपथ ब्राह्मण XIV 9 4 1 2

- 263 शतपथ ब्राह्मण I. 1.3 12, अनुसूक्तशा बर्नार्नी 'स्टडीज इन दि ब्राह्मणाज पृ 127
पृ टिप्पणी 2 बर्फ के कथन है कि यह प्राचीन काल के उस विचार के चलते हुए होना जिसके
अनुसार वृषों को अपवित्र करने से वन के देवी देवताओं का तिरस्कार होता था
- 264 शतपथ ब्राह्मण II 3 1.31 कण्व द्वारा निर्धारित पाठ में यह द्रष्टव्य है
- 265 I 4 12
- 266 न ते शक्या दक्षिणेन यज्ञा प्राप्त पितामह बहुपकरणं यज्ञा नान्य सम्प्राप्तिस्तथा पार्थिवे
राजपुत्रेर्वा शक्या प्राप्नुयितामह, नार्थन्यूनैरवगुणैरेकालभिरसहस्रै महाभारत (कुम्भ) XIII
164-2 3 (कल) XII 107-2 3 यह अनुच्छेद बहुत बाद का है किंतु इसे हम
उत्तर वैदिक काल की परिस्थितियों का सूचक मान सकते हैं
- 267 यो ब्राह्मणो राजन्यो वैश्यश्शूद्रो वा असुर इव बहुषुष्टस्यातृतस्य गृहादाहत्यादध्यात् पुष्टिकामस्य
आपस्तम्ब श्रौतसूत्र (गार्गी सस्करण) V 14 1 इसमें कोई संदेह नहीं कि विशेषण 'बहुषुष्ट'
ब्राह्मण राजन्य और वैश्य पर भी लागू होता है किंतु शूद्र के मामले में यह विशेष महत्व का
प्रतीत होता है जिसे अग्नि से निकाला हुआ कहा गया है
- 268 इगर्गिन पूर्व निर्दिष्ट XII प्रस्तावना पृ XIII
- 269 इदियन कल्पर XII 183
- 270 ऐप्सन पूर्व निर्दिष्ट I, 129
- 271 आर जी फर्गस 'मेटलर्जी इन एंटीक्विटी' पृ 79
- 272 ईजिक इडेक्स II पृ 390 दत्त ऐरिजिन एड ग्रीक आर्क कास्ट, पृ 101 5
दणबल्कर 'हिंदू सोशल इस्टीमेट्स' पृ 288
- 273 बृहदारण्यक उपनिषद् शकार की टीका सहित IV 3 22
- 274 छान्दोग्य उपनिषद् V 24 4

दासता और अशक्तता

(लगभग छ सौ ई पू से लगभग तीन सौ ई पू तक)

वेदों के बादवाले युग में शूद्रों की स्थिति का अध्ययन करने के लिए ब्राह्मण ग्रंथों के अतिरिक्त बौद्ध और जैन ग्रंथों का भी सहारा लिया जा सकता है। ये ब्राह्मण ग्रंथ मुख्यतया धर्मसूत्र (विधिग्रंथ) गृह्यसूत्र (घरेलू कर्मकांड के ग्रंथ) और पाणिनि के व्याकरण हैं। इन ग्रंथों का कालक्रम मोटे तौर पर ही निर्धारित किया जा सकता है। काणे ने इस विषय से संबंधित नवीनतम रचना में सिद्ध किया है कि प्रमुख धर्मसूत्र लगभग छ सौ तीन सौ ई पू के हैं।¹ इन सूत्रों में भाषागत प्रयोग की जो स्वतंत्रता दीख पड़ती है, वह पाणिनि के प्रभाव के पूर्णतया व्याप्त हो जाने के बाद संभव नहीं रही होगी² और पाणिनि का व्याकरण ई पू पाँचवीं शताब्दी के मध्य का माना गया है।³ गौतम का विधिग्रंथ जिसमें शूद्रों से संबंधित अधिकांश सूचनाएँ मिलती हैं धर्मसूत्रों में सबसे प्राचीन ग्रंथ माना जाता है।⁴ किंतु यह बतलाता है कि यवन की उत्पत्ति शूद्र स्त्री और क्षत्रिय पुरुष से हुई थी।⁵ बाद के धर्मशास्त्रों की ही तरह इसमें वैश्यों और शूद्रों के सहोत्पत्ति के कई दृष्टांत मिलते हैं।⁶ इसमें संपूर्ण भारत में समान ढंग के कानून चलाने का प्रयास⁷ गोवध के लिए दंडविधान⁸ और लगभग बीस वर्णसंकरों का वर्णन⁹ मिलता है। इन सब बातों से पता चलता है कि गौतम के विधिग्रंथ में पीछे चलकर व्यापक संशोधन किए गए।¹⁰ अतः संभव है कि इस ग्रंथ में वर्णित समाज संबंधी सभी कानूनों से मौर्यपूर्व काल की स्थिति का आभास नहीं मिले।

आर्यों के देश आर्यावर्त के अंतर्गत जिस पर धर्मसूत्र लागू होनेवाले थे, पंजाब बिहार तथा हिमालय और मालवा की पहाड़ियों के बीच के भूक्षेत्र है।¹¹ किंतु कानूनों के निर्माता बौधायन दक्षिण के निवासी थे। आपस्तंब के बारे में यही बात निश्चयपूर्वक नहीं कही जा सकती क्योंकि उन्होंने उत्तर के निवासियों (उदीचीयों) में प्रचलित विशेष ढंग की श्राद्ध प्रथा का उल्लेख किया है।¹² वसिष्ठ की विचारधारा संभवतया उत्तर पश्चिम भाग में फैली पत्नी।¹³ प्रमुख गृह्यसूत्र जो प्राचीन भारतीयों के दैनिक जीवन के बारे में

सर्वाधिक विश्वसनीय विवरण माने जाते हैं,¹⁴ ई पू छ सौ-तीन सौ के बताए गए हैं।¹⁵

बौद्ध ग्रंथों में सुत्तों (वार्तालाप) के चार संग्रह, अर्थात् *दीप मङ्गल* *समुत्त* और *अगुत्तर*¹⁶ और साथ ही *विजय पिटक*¹⁷ सामान्यतया मौर्यपूर्व काल के माने जा सकते हैं। जानकों का कालनिर्धारण अधिक टेढ़ा काम है,¹⁸ क्योंकि इनकी गाथाएँ, जो धर्म से संबंधित हैं, सर्वाधिक प्राचीन काल की हैं। किंतु अतीत की कथाएँ भी, जो टिप्पणी के रूप में गद्य में लिखित हैं, मौर्यपूर्व काल की कही जा सकती हैं। वर्तमान कथाओं में कहीं-कहीं मौर्यकालीन परिस्थितियों का चित्रण मिलता है, जिससे स्पष्ट है कि वे बाद में जोड़ी गई हैं।¹⁹ यद्यपि अतीत की कथाओं के घटनास्थल भारत के पश्चिमी या मध्यवर्ती भाग के हैं फिर भी वर्तमान की अधिकांश कथाओं का घटनास्थल सावर्तीय या राजगृह है।²⁰ इसके अतिरिक्त, जातक के तृतीय, चतुर्थ और पंचम खंड सामान्यतया ऐसे खंड समझे जा सकते हैं जिनके वर्तमान रूप प्रथम और द्वितीय खंडों की अधिकांश साधारण कथाओं के बाद के हैं।²¹

हाल में यह सुझाव दिया गया है कि 'जातक' समाज के ऐसे चरण के प्रतीक हैं जो सातवाहन सातवाहन काल में व्यापार के अनुकूल था।²² किंतु चौंटी और ताबे की आहत मुद्राएँ तथा नार्थ ब्लौक पालिशड वेयर (उत्तरसेवीय परिष्कृत कृष्ण पान) के युग (लगभग छ सौ दो सौ ई पू)²³ की बहुत सारी तोह वस्तुएँ जो मिली हैं, उनसे स्पष्ट है कि नगर जीवन का आरम्भ²³ और व्यापार एवं वाणिज्य का विकास निश्चित रूप से बुद्धकालीन युग में हो चुका था।²⁴ इनके अलावा यदि उद्योग और वाणिज्य विषयक कौटिल्य के नियम विनियम मौर्य काल के बारे में सच हैं तो उनसे यह धारणा बन सकती है कि उससे पूर्वकाल में ऐसे आर्थिक कार्यकलाप कुछ प्रगति कर चुके थे। फिर जातकों में दक्षिण भारत के व्यापार और वाणिज्य का उल्लेख विरले ही है यद्यपि सातवाहनों के युग में उसके साथ रोमनों का सक्रिय संपर्क था। जातकों में उन बहुतेरे सपों और व्यवसायों का भी उल्लेख नहीं है जो हमें सातवाहन काल में मिलते हैं।²⁵ चूंकि बुद्ध की जन्मकथाएँ ई पू दूसरी शताब्दी में ही साँची और भाररूत के चित्रों और मूर्तियों में दिखाई गई हैं, इसलिए उन्हें खासकर ऐसे देश में जहाँ प्राचीन वार्षिक परंपराएँ मध्यकाल तक कला का आधार बनी रहीं कम से कम दो शताब्दी पहले का मानना चाहिए। इस प्रकार यद्यपि जातक गाथाओं और अतीतकालीन कथाओं से पता चलता है कि मौर्य साम्राज्य की स्थापना के पहले दो तीन शताब्दियों में स्थिति कैसी थी फिर भी अध्ययन की दृष्टि से जातकों के वे भाग जिनमें चंडालों का वर्णन किया गया है, बाद में जोड़े गए माने जा सकते हैं क्योंकि इन उपेक्षित लोगों के प्रति जातक में जो निंश हैं उनकी पुष्टि मौर्यकाल से पूर्व के ब्राह्मण ग्रंथों

से नहीं होती है। यह भी ध्यान देने योग्य है कि मनु ने वर्णसंकर अर्थात् मिश्रित जातियों की जो सूची दी है, उस प्रकार की सूची जातकों में नहीं मिलती है।

जैन ग्रंथों की कालावधि अधिक अनिश्चित है, क्योंकि उनका संपादन और अध्ययन उस रूप में नहीं हो पाया है जिस रूप में बौद्ध ग्रंथों का हुआ है। कहा जाता है कि जैन धर्मग्रंथों का संकलन सर्वप्रथम ई. पू. चौथी शताब्दी के अंत या तीसरी शताब्दी के आरंभ में किसी समय हुआ था।²⁶ किंतु इन ग्रंथों में चूंकि महावीर का जीवन वृत्तांत है, इसलिए इनका उपयोग यौर्यकाल के पूर्व की स्थिति के लिए किया जा सकता है, जिससे वे काल की दृष्टि से बहुत दूर नहीं हैं।

इन साहित्यिक रचनाओं की प्रामाणिकता पर अनेक प्रश्न के मत व्यक्त किए गए हैं और ऐतिहासिक रचनाओं या पुरातात्विक अभिलेखों के अभाव में इन मतों की व्याख्या करना कठिन है। बौद्धग्रंथों के समर्थन की दृष्टि से ब्राह्मणग्रंथों की अवहेलना की भी मनोवृत्ति देखने में आई है।²⁷ कहा जाता है कि धर्मशास्त्रों में वर्णों को नियत ढाँचों में समाविष्ट करने का प्रयास सर्वथा कृत्रिम और आनुमानिक है।²⁸ इस मत के विरोध में तर्क दिया गया है कि अनेक धर्मसूत्रों में समान रूप से कही गई बातों का कुछ तथ्यात्मक आधार अवश्य होगा।²⁹ कहा जाता है कि ऐसा आरोप मध्यकालीन यूरोप के रुढ़िवादी लेखकों पर लगाया जाता था जिसका खंडन आधुनिक विद्वानों ने किया है।³⁰ किंतु ब्राह्मण अथवा ब्राह्मणोत्तर ग्रंथों पर ही सर्वथा निर्भर करना उचित नहीं होगा। यौर्यकाल के पूर्व की सामाजिक स्थिति के यथार्थ विवरण के लिए सभी प्रकार के ग्रंथों के समन्वित अध्ययन को ही आधार बनाया जा सकता है।³¹ दुर्भाग्यवश ऐसा यथार्थ विवरण न तो 'कैम्रिज हिस्ट्री ऑफ इंडिया', खंड 1³² और न दि एज ऑफ इपीरियल यूनिटी में ही उपलब्ध है। दूसरी पुस्तक में ई. पू. छ. सौ से लेकर सन तीन सौ ई. तक की कालावधि के साहित्यिक ग्रंथों में उपलब्ध सामग्री को एक जगह जुटाकर रखने का प्रयास तो किया गया है किंतु धर्मसूत्रों और गृह्यसूत्रों की बिल्कुल उपेक्षा कर दी गई है।³³

इन सभी स्रोतों द्वारा अनुप्रमाणित तथ्यों को ग्रहण करने में कोई कठिनाई नहीं हो सकती है। जहाँ इन ग्रंथों में मत साम्य नहीं है, वहाँ बौद्ध और जैन ग्रंथों में प्रस्तुत सामग्री को धर्मसूत्रों में नियमबद्ध बातों की अपेक्षा सामाजिक अवस्थाओं का विशेष परिचायक माना जाना चाहिए। किंतु इनमें से किसी भी रचना में शूद्रों और समाज के अन्य अशक्त वर्गों के विचारों का वर्णन नहीं किया गया है। धर्मसूत्रों में ब्राह्मणों की श्रेष्ठता पर जोर दिया गया है तो बौद्ध और जैन ग्रंथों में क्षत्रियों के आधिपत्य की ओर झुकाव है। केवल छिटपुट ढंग से कहीं कहीं निम्न वर्गों के लोगों के प्रति थोड़ी बहुत सहानुभूति दिखलाई गई है। इनके अलावा धर्मसूत्रों से सामान्यतया उत्तर भारत की ही जानकारी मिलती है और बौद्ध तथा

जैन ग्रंथ उत्तरपूर्वीय भारत की स्थिति पर प्रकाश डालते हैं ।

शूद्रों के बारे में कुछ प्रत्यक्ष जानकारी धर्मसूत्रों से, थोड़ी बहुत प्राचीन पालि ग्रंथों से और उससे भी कम जैन ग्रंथों से मिलती है । प्रायः इतनी अल्प जानकारी के ही कारण फिक ने तर्क दिया है कि केवल सैद्धांतिक विचारों को छोड़कर प्राचीन पालि ग्रंथों में कोई भी ऐसी बात नहीं है, जिससे सिद्ध होता हो कि शूद्र चतुर्थ वर्ण के रूप में वस्तुतः विद्यमान थे ।³⁴ ओल्डनबर्ग ने ठीक ही इस विचार को सही नहीं माना है ।³⁵ ऐसे उदाहरण प्रस्तुत किए जा सकते हैं जिनसे पता चलेगा कि किसी भी व्यक्ति को लोग उसकी जाति से जानते थे और जाति के आधार पर ही उसकी हैसियत स्थिर होती थी । जैसे, एक धनुर्धर की पहचान के लिए पूछा जाता था कि वह क्षत्रिय है या ब्राह्मण, वैश्य अथवा शूद्र ।³⁶ बुद्धदेव ने अपने धर्मोपदेश के एक सामान्य उदाहरण में कहा है कि बुद्धिमान व्यक्ति को यह जानकारी होनी चाहिए कि उसकी प्रियतमा क्षत्रिय ब्राह्मण वैश्य या शूद्र वर्ण में से किस वर्ण की है ।³⁷ टी डब्ल्यू रीज डेविड्स भी जो प्रायः ब्राह्मणों के साथ को बिल्कुल अस्वीकृत कर देते हैं बताते हैं कि बौद्ध ग्रंथों में वर्णित चार वर्णों की व्यवस्था सामाजिक तथ्य के अनुकूल है ।³⁸ इन बातों से स्पष्ट है कि बौद्धग्रंथों में शूद्रों को समाज का एक वर्ग माना गया है, यद्यपि इन ग्रंथों में उनके स्थान और कृत्यों को उतना स्पष्ट नहीं किया गया है जितना ब्राह्मण (कर्मकांड) विधियों में । शूद्र सेवक वर्ण के थे, यह बात उत्तर वैदिककालीन ग्रंथों से ध्वनित होती है । किंतु इस युग में धर्मसूत्रों ने साफ तौर पर जोर देकर कहा कि शूद्र को तीन उच्च वर्णों की सेवा करके अपने आश्रितों का भरण पोषण करना है ।³⁹ शूद्र को स्वतंत्र रूप से अपनी गृहस्थी चलानी पड़ती थी जिसके लिए उसे नाना प्रकार के व्यवसाय करने पड़ते थे । गौतम कहते हैं कि शूद्र यात्रिक शिल्पों का सहारा लेकर अपनी गुजर बसर करता था ।⁴⁰ मालूम होता है कि शूद्र समुदाय के कुछ लोग बुनकर के रूप में कार्य करते थे तो कुछ लकड़हारे लोहार धर्मकार कुम्हार रंगरेज आदि थे । यद्यपि इन शिल्पों का उल्लेख प्राचीन पालि ग्रंथों में हुआ है⁴¹ फिर भी इन्हें अपनावैवाले वर्ण कौन कौन से थे इसका कोई संकेत नहीं किया गया है । गहपति⁴² सामान्यतया ब्राह्मणकालीन समाज के वैश्य से मिलता जुलता है और उसके बारे में एक जगह कहा गया है कि वह कत्ता और शिल्प का व्यवसाय करके जीवननिर्वाह करता था ।⁴³ यदि साधनसंपन्न व्यक्ति गहपति हो सकता था तो सभद है कि चुंद लोहार, जिसने गौतम बुद्ध तथा उनके अनुयायियों को शान्ति भोजन कराया था⁴⁴ और संपन्न कुम्हार सहलपुत्र जो पाँच सौ कुम्हारी की दूकानों का मालिक था और जिनमें अनेकानेक कुम्हार कार्य करते थे,⁴⁵ जैसे कुछ धनवान शिल्पी गहपति थे । यह बात एक हजार लोहारों के गाँव के उस प्रधान के बारे में भी सत्य हो सकती है जिसने बौद्धसत्त से अपनी कन्या का विवाह रवाया ।⁴⁶ यद्यपि गहपति शब्द

का प्रयोग अब इस प्रकार के शिल्पियों के लिए किया जाता है, यह संभव है कि अपनी संपत्ति के कारण ही उनमें से कुछ लोग ऊँची जगह पा सके ।

हम यहाँ शिल्पों और शिल्पियों के इतिहास की गवेषणा नहीं कर सकते, वह अलग शोध का विषय है । फिर भी यहाँ कुछ मूल बिंदुओं पर विचार किया जा सकता है । शूद्र वर्ण के शिल्पी मौर्यपूर्व काल की कृषि अर्थव्यवस्था के बहुत ही महत्वपूर्ण अंग थे । पातुशिल्पी न केवल बड़ई और लोहारों के लिए कुल्हाड़ी, हथौड़ा, आरा और छेनी बनाते थे,⁴⁷ बल्कि घेती के लिए हल, कुत्ता और इसी प्रकार के अन्य औजार भी तैयार करते थे⁴⁸ जिससे किसान शहर के निवासियों के लिए अतिरिक्त खाद्यान्न उपजाने में समर्थ हो सके । खुदाइयों से पता चलता है कि बौद्धकालीन किसान पूर्वी उत्तर प्रदेश और बिहार में लोहे के हथियारों का प्रयोग पहले पहल बड़े पैमाने पर करने लगे । पालि ग्रंथों में लोहे के बने फल की चर्चा है जिससे खेती होती थी । दक्षिण बिहार में लोहे की सबसे बड़ी खानें हैं जिसके कारण लोहे के काम में शिल्पियों की बहुत जरूरत थी । नगर जीवन⁴⁹ और उन्नतिशील व्यापार एवं वाणिज्य जो उत्तरपूर्व भारत में पहली बार इस युग में दिखाई पड़ते हैं, शिल्पियों द्वारा प्रचुर वस्तु उत्पादन के बिना संभव नहीं हो पाते । मुख्य नगरों में शिल्पियों का सघ होता था और उनके प्रधान का राजा से विशेष संबंध रहता था ।⁵⁰ कुछ शिल्पी तो राजा के घरेलू कार्यों में लगे रहते थे और इस तरह उन्हें राजा का सरक्षण प्राप्त था । पाणिनि व्याकरण की टीका के अनुसार इन्हें राजशिल्पी कहा जाता था इनमें राज नापित और राज कुलाल (कुम्हार) का उल्लेख विशेष रूप से हुआ है ।⁵¹ इसकी पुष्टि बाद की एक जालक कथा से भी होती है जिसमें राज कुम्हार और राज मालाकर की चर्चा आई है ।⁵² सेद्धियों और गहपतियों से भी कुछ शिल्पी जुड़े हुए थे । हमें पता चलता है कि एक सेद्धी का अपना दर्जी (तुनकार) था जो उसके सरक्षण में रहता था और उसके घर का काम करता था ।⁵³ गहपति के बुनकरों का भी उल्लेख हुआ है जो उसके लिए कपड़े बुनते थे ।⁵⁴ किंतु अधिकांश शिल्पी प्रायः ऐसे मालिकों से संबद्ध नहीं थे स्वतंत्र शिल्पियों के दृष्टांत के रूप में बड़इयों⁵⁵ और लोहारों⁵⁶ के गाँवों और नगरों में रहनेवाले शिल्पियों⁵⁷ का उदाहरण प्रस्तुत किया जा सकता है । संभवतया राजा शिल्पियों के प्रमुख को भ्रम्य देकर उनके माध्यम से शिल्पी ग्रामों पर अपना थोड़ा बहुत नियंत्रण रखता था । जैसे हजार लोहारों के ग्राम का जेत्यक (प्रधान) राजा का प्रिय पात्र कहा गया है ।⁵⁸ गाँवों में बिखरे हुए शिल्पी परिवार जो कृषकों की आवश्यकताओं की पूर्ति करते थे इस तरह के नियंत्रण में नहीं थे । पाणिनि ने उन्हें ग्रामशिल्पिन् बताया है ।⁵⁹ पाणिनि के अनुसार बड़ई दो प्रकार के होते थे, ग्रामतस जो गाँव में अपने ग्राहक के घर जाकर रोजाना मजूरी लेकर काम करते थे और कौटतस जो अपने घर पर ही रहकर काम करते थे ।⁶⁰ वह स्वतंत्र शिल्पी था जो किसी

का काम स्वीकार करके उसके हाथ बैधता नहीं था।⁶¹ एक जातक गाथा में किसी भ्रमणशील लोहार का प्रसंग आया है जो कहीं भी बुलाए जाने पर अपनी भाथी साथ लेकर चलता था।⁶² शिल्पियों के अपने औजार होते थे और कुछ मामलों में तो उन्हें निर्माण सामग्री प्राप्त करने की स्वतंत्रता थी। हमें ऐसे ब्राह्मण बढई का पता चलता है जो जंगल से लकड़ी लाता था और गाड़ियाँ बनाकर अपना जीविकोपार्जन करता था।⁶³ कुम्हार के साथ भी यही बात रही होगी, जिसे मिट्टी और जलावन मुफ्त मिल जाते थे। बुनकरों और धातुकर्म करनेवालों के साथ यह स्थिति नहीं थी। लेकिन ये शिल्पी जिन लोगों की सेवा करते थे वे उनके मालिक नहीं होते थे, जैसी स्थिति ग्रीस और रोम में थी। वहाँ दासों से शिल्पी का काम लिया जाता था।⁶⁴ जो अपने मालिक की सेवा करते थे। सामान्य रूप में शिल्पियों पर राज्य का नियंत्रण उन पर बेगार लगाने तक ही सीमित था। कर देने के बदले उन्हें महीने में एक दिन राजा का काम करना पड़ता था।⁶⁵ अन्यथा धर्मशास्त्रों से मालूम होता है कि जो शूद्र शिल्पियों और कारीगरों का काम करते थे, वे स्वतंत्र व्यक्ति थे। उनके लिए ये व्यवसाय तब विहित थे, जब वे सेवा करके अपना जीवनयापन नहीं कर पाते थे।⁶⁶

लेकिन शूद्र समुदाय का अधिकांश सम्भवतया कृषि कार्यों में ही लगा रहता था। धर्मसूत्रों के अनुसार कृषि वैश्यों का विषय था।⁶⁷ जो स्वतंत्र किसान थे और उपज का एक हिस्सा राज्य को कर के रूप में चुकाते थे।⁶⁸ किंतु इस तथ्य से कि शूद्रों को जमीन की मालगुजारी नहीं चुकानी पड़ती थी पता चलता है कि वे भूमिहीन मजदूर थे। *आपस्तम्ब* में कहा गया है कि शूद्र चरण पखारकर अपना गुजर बसर करते थे अतः उन्हें करों से मुक्त कर दिया गया था।⁶⁹ इससे आभास होता है कि जो शूद्र दास नहीं थे, उन्हें कर छुफाया पड़ता था। पर इस विधिग्रन्थ की एक पुरानी पांडुलिपि में पादावरोक्ता शब्द का प्रयोग नहीं हुआ है।⁷⁰ अतः अनुमान किया जाता है कि शूद्रों को कर से मुक्त बताने का औचित्य सिद्ध करने के अभिप्राय से उक्त शब्द बाद में सन्निविष्ट कर दिया गया है। सामान्यतया शूद्रों के पास कोई कर योग्य भूसंपत्ति नहीं थी, इसलिए अधिकांश लोगों की दूसरी की जमीन में काम करना पड़ता था। *मद्भिम निरुप* के एक परिच्छेद में चारों वर्णों के उपार्जन का वर्गीकरण प्रस्तुत किया गया है जिससे यह विषय सुस्पष्ट हो जाता है। इससे हमें पता चलता है कि ब्राह्मण अपना जीवनयापन भिक्षा से सत्रिय तीर-यनुर के प्रयोग से, वैश्य घेती गृहस्थी और पशुपालन से तथा शूद्र हँसिया से फसल काटकर और उसे अपने कर्षों पर यहंगा से ढोकर करता था।⁷¹

प्राचीन पालि ग्रंथों के अन्य प्रसंगों में खेत पर काम करनेवालों के रूप में शूद्रों की तो नहीं लेकिन दासों और कम्पकरों (भाड़े के मजदूर) की चर्चा है। इसमें सन्देह की गुंजाइश

नहीं कि भूमिहीन शूद्र कम्पकर के रूप में काम करते थे। ऐसे भी प्रमाण मिले हैं कि अयिक्काश दास शूद्र वर्ण के थे। यह निष्कर्ष 'सुदो वा सुद दासो वा वाक्पघड से निकाला जा सकता है, जिसका प्रयोग मुद्गले ने प्रथम तीन वर्णों की गणना कराने के बाद शूद्र की स्थिति स्पष्ट करने की दृष्टि से किया था।⁷² 'सुद दासो वा का अनुवाद 'किसी व्यक्ति का गुलाम करता गलत होगा।⁷³ यह महत्वपूर्ण वाक्पघड समानाधिकरण का स्पष्ट उदाहरण है और इसका तात्पर्य है शूद्र जो गुलाम हो। शत्रिय ब्राह्मण और सेट्टी को छोड़कर, जिन्हें अन्यत्र गुलामों का मातृक बताया गया है, यहाँ शूद्रों को गुलामों का मातृक कैसे बताया गया, इसकी कोई व्याख्या नहीं। अतएव ओल्डेनबर्ग ने ठीक ही यह निष्कर्ष निकाला है कि प्रसंगापीत विवरण शूद्र और दास में कोई अंतर नहीं करता है।⁷⁴ यह महत्वपूर्ण है कि शूद्रों को दास के साथ मिलाने का प्रयास सबसे पहले प्राचीन पालि ग्रंथ में किया गया था। कि धर्मसूत्रों में जिनसे यह निष्कर्ष प्रयोग रूप में ही निकाला जा सकता है। कही भौयोंत्तर काल में जाकर मनु ने स्पष्ट और जोरदार शब्दों में इस स्थिति का उल्लेख किया है।

दासता केवल शूद्र वर्ण के सम्बन्धों तक ही सीमित नहीं थी। यहाँ तक कि ग्रामभोजक (ग्राम मुषिया)⁷⁵, मजूरगण⁷⁶, ब्राह्मण, शत्रिय और उच्चकुल में उत्पन्न लोग भी इस स्थिति में पहुँच जाते थे।⁷⁷ किसी भी हालत में ऐसे लोगों की सख्या अधिक नहीं रही होगी। अयिक्काश दास मजदूर शूद्र वर्ण के होते थे।⁷⁸ क्रम क्रम अपनी स्वयं की इच्छा और भय से उत्पन्न दासता⁷⁹ की उम्मीद उच्च वर्णों की अपेक्षा निम्न वर्णों से ही अधिक की जा सकती है। उदाहरणार्थ एक गाडीवात की कन्या इसिदासी अपने पिता द्वारा कर्ज न चुकाए जाने के कारण एक व्यापारी द्वारा दासी के रूप में घर लाई गई थी।⁸⁰ किन्तु जातकों में कहीं यह उल्लेख नहीं है कि दास मुख में बदी बनाए गए, जिससे पता चलता है कि इस अवधि में दासों की सख्या कम थी।⁸¹

कुछ दासों दासकर महिलाओं, को घरेलू कार्यों में नियोजित किया जाता था⁸² और अन्य लोग कृषि कार्य में लगाए जाते थे। दास और भाडे के मजदूर दोनों के छोटे छोटे टुकड़ों में भी काम करते थे।⁸³ किन्तु प्रायः उन्हें बड़े बड़े भूखंडों में काम करना पड़ता था। उत्तर वैदिक युग में लोगों के पास उतनी ही जमीन थी जितनी वे अपने घर के सदस्यों की मेहनत से संभाल सकते थे। पर अब गन्ना के निचले मैंगनों में लोहे के फल के उपयोग के कारण बड़े बड़े खेत कायम हुए। एक एक घर के पास इतनी अधिक जमीन आ गई जिसे वह अपनी मेहनत से नहीं जोत सकता था। इसलिए पहले पहल बुद्धकालीन युग में सम्पन्न घरों को खेती चलाने के लिए दासों और कम्पकरों की आवश्यकता पड़ी। प्राचीन पालि ग्रंथों में कम से कम ऐसे दो उदाहरण हैं जिनसे पता चलता है कि मगध में दो

बड़े बड़े प्रक्षेत्र (फार्म) थे, जिनमें से हर एक का क्षेत्रफल एक हजार करीसा (चिल्डर्स के अनुसार 8 000 एकड़ के करीब) था।⁸⁴ एक अन्य कृषिक्षेत्र कासी में था, जिसकी जुताई पाँच सो हलों से होती थी।⁸⁵ इन सबके मालिक ब्राह्मण थे। एक ऐसा प्रसंग भी आया है, जिसमें एक ग्राम व्यापारी ने शहर के एक सौदागर के पास पाँच सौ हल जमा किए जिससे प्रकट होता है कि या तो उसके पास बहुत बड़ी भूसंपदा थी या वह फाल खरीदकर गाँवों में बेचा करता था।⁸⁶ हो सकता है कि पाँच सो या हजार रुढ़ सख्याएँ हों, किंतु इनसे चकबंदी की प्रवृत्ति का पता तो चलता ही है। यह प्रवृत्ति तब अपनी चरम सीमा पर पहुँच गई, जब मौर्यकाल में कृषि को राज्य के नियंत्रण में ले लिया गया। स्पष्ट है कि बड़े बड़े प्रक्षेत्रों का काम पर्याप्त सख्या में दासों और कम्पकरों के बिना नहीं चल सकता था।

नियोजकों (मालिक) की तुलना में दासों और खेत मजदूरों की सख्या कितनी थी, इसका अंदाज लगाना मुश्किल है। ऐटिका के मामले में भी जहाँ आँकड़े मौजूद हैं, स्वतंत्र व्यक्ति और दास की आबादी के अनुपात के संबंध में मतभेद होना कठिन है।⁸⁷ भारत में आँकड़ों के अभाव के कारण इस संबंध में कोई निश्चित जानकारी पा सकना और भी कठिन है। बाण के एक सूक्त में कहा गया है कि वैसे लोग बहुत कम हैं जो दास या दासियों को प्रहण नहीं करना चाहते।⁸⁸ ब्राह्मण⁸⁹ क्षत्रिय⁹⁰ और सेडिठ तथा गहपति⁹¹ दासों और मजदूरों को नियोजित करते थे इससे यह ब्राह्मणीय सिद्धांत परिलक्षित होता है कि शूद्र तीन उच्च वर्णों की सेवा के लिए थे। धर्मसूत्रों के अनुसार ब्राह्मण एक दास को बदलकर दूसरा दास रख सकता था, किंतु उसे बेच नहीं सकता था।⁹² इन बातों से पता चलता है कि दासता बड़े पैमाने पर प्रचलित थी, किंतु किसी भी हालत में इसकी तुलना ऐटिका की स्थिति से नहीं की जा सकती है जहाँ ई. पू. पाँचवीं शताब्दी में दासों की सख्या कुल आबादी की एक तिहाई थी।⁹³

धर्मसूत्रों से शूद्र वर्ण के रहन-सहन की स्थिति पर कुछ प्रकाश पड़ता है। गीतम ने कहा है कि शूद्र नौकर को चाहिए कि वह उच्च वर्ण के लोगों द्वारा उतार फेंके गए जूते छाले, वस्त्र और चटाई का इस्तेमाल करे।⁹⁴ जातक कथा से भी यही स्थिति प्रकट होती है। इस कथा में बताया गया है कि चूहे द्वारा काटकर बिथड़े बनाए गए वस्त्र दासों और कम्पकरों के लिए होते थे।⁹⁵ गीतम ने तो यहाँ तक बताया है कि भोजन का उच्छिष्ट (जूठन) शूद्र नौकरों के लिए रखा जाता था।⁹⁶ आपस्तम्ब धर्मसूत्र में छात्रों को यह उपदेश दिया गया है कि उनकी धाती में जो उच्छिष्ट रह जाए उसे या तो किसी अदीक्षित आर्य के निकट अथवा अपने गुरु के शूद्र नौकर के निकट रख दें।⁹⁷ इसका स्पष्ट अर्थ हुआ कि शूद्र नौकर को जूठन खाना पड़ता था। *हिरण्यकेशिन् श्रुतसूत्र* से भी यह बात

पर निर्धारित किया जाता था। कम्मकरो की तुलना में दास अपने मालिक की संपत्ति समझा जाता था¹²¹ और उसे पैतृक संपत्ति मानकर उसका बँटवारा भी किया जा सकता था।¹²² दासों की स्थिति सर्वथा गुलाम जैसी थी, यह उनके विभेदक चिह्न से प्रकट होता है। उनके सिर के बाल मुँडे रहते थे और उसमें एक चोटी रहती थी।¹²³ एक स्थान पर तो दासों के साथ कम्मकरो को भी सेट्टि की संपत्ति माना गया है।¹²⁴ इससे पता चलता है कि भाड़े के मजदूरों को भी दास बनाने की प्रवृत्ति थी। एक जातक कथा में बताया गया है कि दास अपने मालिक के ही घर में रह जाते थे, किंतु कम्मकर सध्या होने पर अपने अपने निवासस्थान को चले जाते थे।¹²⁵ स्पष्ट है कि भाड़े के मजदूर का जीवन कभी कभी दास से अधिक कठिन हो जाता था।¹²⁶ उसकी जीविका उतनी सुस्थित नहीं समझी जाती थी, जितनी दासों या स्याई घरेलू नौकरों की थी। गौतम ने नियम बनाया है कि यदि शूद्र काम करने में असम हो जाए, तो वह जिस आर्य के सरक्षण में रहा हो, उसे चाहिए कि उस शूद्र का भरण पोषण करे।¹²⁷ किंतु इस सिद्धांत के अनुसूप व्यवहार नहीं किया जाता था, क्योंकि एक गाथा में बताया गया है कि लोग असमर्थ (जीर्णावस्था प्राप्त) नौकरों को हथिनी की तरह निष्कासित कर देते थे।¹²⁸

कम्मकर और भटक (मजदूर) में कुछ अंतर दिखाई पड़ता है।¹²⁹ *विनय पिटक* में कम्मकर को भटक कहा गया है, जो आहतक है। *पात्ति-इगलिस डिक्शनरी* के निर्माताओं ने 'आहतक' शब्द का अर्थ पिटा हुआ किया है। इसका आशय यह हुआ कि कम्मकर ऐसा कार्यकर्ता है, जिसे पीटा जा सकता है। यह अर्थ आश्चर्यजनक लगता है और दास के बारे में भी इस तरह का उल्लेख नहीं हुआ है। प्रायः 'आहतक' शब्द को संस्कृत शब्द 'आहत' का समानार्थी नहीं माना गया है।¹³⁰ बल्कि उसे 'आहत' शब्द से मिलाया गया है जिसका अर्थ होता है लिया हुआ, अपिकरण किया हुआ या लाया हुआ।¹³¹ इससे संकेत मिलता है कि कम्मकर अपने मालिक से विशेष रूप में सबद्ध रहते थे। मालिक के कब्जे में आने का कारण प्रायः यह होता था कि वे या तो उसका कर्ज अदा नहीं कर पाते थे या उसकी जमीन पर बसे होते थे। उनकी स्थिति अर्द्धदास जैसी थी जिसे कभी कभी संपत्ति भी समझ लिया जाता था। इस प्रकार ऐसे विचार के समर्थन में शायद ही कोई प्रमाण मिलता है कि मौर्यपूर्व काल में कम्मकर स्वतंत्र मजदूर थे जो अपने काम और मजदूरी के बारे में सविदा करते थे और विवाद उठ जाने पर उनकी मजदूरी विशेषज्ञों द्वारा तय की जाती थी।¹³² इस विचार से भृतक की स्थिति अधिक स्पष्ट होती है जिसके साथ उसका मालिक गुलाम जैसा बर्ताव नहीं करता था। भृतक की जीविका मजदूरी, अर्थात् भृति पर चलती थी, जिसका उल्लेख पाणिनि ने सेवा की 'नृ' या केवल मजदूरी के अर्थ में किया है।¹³³ मालूम होता है कि भृतक को एक खास अवधि के लिए मजदूरी पर रखा जाता था।¹³⁴ एक प्राचीन जैन ग्रंथ के

अनुसार भूतक चार प्रकार के होते थे (1) निवसभयग, जो दैनिक मजूरी पर काम करते थे (2) जातभयग जो यात्रा भर के लिए रखे जाते थे, (3) उच्चतभयग जो निर्णीत समय पर काम पूरा करने के ठेके पर नियोजित किए जाते थे, (4) कबालभयग (घरा, भूमि या देनेवाले) जिन्हें किए गए काम के अनुसार में भुगतान किया जाता था।¹³⁵ ठेके के मजदूर के रूप में कुछ शिल्पियों को भूतक नियुक्त किया गया होगा। बाद की एक जातक कथा में अनुदयित दास (अन्तनो पुरिस) जिसे अपने मालिक के धान के घेत की रखवाली करने को कहा जाता था और भूतक जिसे उसी काम के लिए वेतन मिलता था और जो फसल का नुकसान होने पर मुआवजा (प्रतिकर) चुकाने का भागी होता था —के बीच विभेद किया गया है।¹³⁶ एक गाथा में बताया गया है कि पुरिस को हमेशा वैसे व्यक्ति के हित का काम करना चाहिए, जिसके घर में उसे भोजन मिलता है।¹³⁷ दासकम्मकरपोरिस' वाक्य खंड से बोध होता है कि अनुदयित दास या तो भाड़े के मजदूर के रूप में कार्य करते थे या गुलाम के रूप में और इन मिश्र प्रकार के मजदूरों में बहुत अंतर नहीं था।¹³⁸

मालिक और मजदूरों के पारस्परिक संबंध स्थिर करनेवाले नियमों से हमें शूद्रों की आर्थिक स्थिति का कुछ आभास मिल सकता है। पौयों के पहले की अर्थव्यवस्था मूलतया कृषिप्रधान और पशुचारी थी। जमीन और पशुओं के असमान बँटवारे के कारण कुछ लोगों के पास जोत की जमीन अधिक थी, और इसके लिए उन्हें मजदूरों की जरूरत थी। इस प्रकार बड़े गृहपतियों के पास पशु भी बहुत अधिक थे, जिनके लिए उन्हें चरवाहे की जरूरत थी। ऐसी अर्थव्यवस्था को चलाने के लिए पहले पहल मालिक और उसके कृषि मजदूर तथा चरवाहों के संबंध के विषय में कानून बने। *आपत्तव* में कहा गया है कि यदि घेतिकर मजदूर काम छोड़ दे तो उसे शारीरिक दंड दिया जाना चाहिए।¹³⁹ इसी प्रकार के दंड का विधान उस चरवाहे के लिए भी किया गया है, जो पशुओं को पालना छोड़ दे।¹⁴⁰ इस विधान में यह व्यवस्था है कि ऐसी स्थिति आने पर भवेली किसी दूसरे चरवाहे को दे दिए जाएँ।¹⁴¹ यदि चरवाहे की लापरवाही से भवेली को नुकसान पहुँचे तो इसके लिए वह जिम्मेदार ठहराया जाएगा।¹⁴² गौतम ने इन प्रावधानों का कोई उल्लेख नहीं किया है किंतु उनके नियमानुसार यदि किसी व्यक्ति के पशु से किसी को नुकसान पहुँचे तो यथास्थिति उसका चरवाहा अथवा स्वयं मालिक जवाबदेह होगा।¹⁴³ इनमें से किसी भी नियम बनानेवाले ने चरवाहे या कृषि मजदूरों के प्रति मालिक के दायित्व की चर्चा नहीं की है। इस प्रकार ये मजदूर अपने मानिकों की अपेक्षा अलाभकर स्थिति में थे।

धर्मसूत्रों द्वारा शूद्रों पर जो आर्थिक अशक्तताएँ ला दी गई हैं, वे शूद्रों की आर्थिक स्थिति पर और भी अधिक प्रकाश डालते हैं। राजा ने महीने में एक दिन की अनिवार्य सेवा

प्रदान करने का जो भार शिल्पियों पर सौंप रखा था उसकी भी चर्चा आई है। गीतम का कथन है कि कन्या के विवाह का खर्च वहन करने के लिए और शास्त्रविहित किसी धार्मिक अनुष्ठान के लिए कोई व्यक्ति शूद्र से छल या बल का प्रयोग करके छपया ले सकता है।¹⁴⁴ वैश्य क्षत्रिय और प्रायः ब्राह्मण वर्ग के जो लोग, अपने अपने वर्ण, धर्म और आचार से द्युत हो उनके साथ भी सामाजिक हैसियत के क्रम से, इस तरह का व्यवहार किया जा सकता था। किंतु यह तभी किया जा सकता था जब शूद्र उपलब्ध नहीं हों।¹⁴⁵ यह नियम, जिसके अधीन उच्च वर्ग के लोगों को शूद्र वर्ण से धन ऐंठने की अनुमति दी गई है किसी अन्य धर्मसूत्र में नहीं मिलता। डॉ. अनुसूति में इसके समानांतर व्यवस्था दिखाई पड़ती है।¹⁴⁶ हो सकता है कि इस तथ्य का समावेश बाद में किया गया हो जिससे ब्राह्मण मतावलंबियों की इस धारणा का आभास मिलता है कि शूद्र का भरपूर शोषण किया जाना चाहिए।

उत्तराधिकार विधि में शूद्र पत्नी से उत्पन्न पुत्र के हिस्से के बारे में विभेदपूर्ण प्रावधान किए गए हैं। बौधायन के अनुसार विभिन्न वर्णों की पत्नियों से सतान रहने पर चार हिस्से ब्राह्मण को तीन क्षत्रिय को दो वैश्य को और एक शूद्र के बेटे को मिलेगा।¹⁴⁷ वसिष्ठ ने तो ऐसी स्थिति रहने पर मात्र तीन उच्चवर्णों के पुत्रों को हिस्सा देने की व्यवस्था की है और शूद्र पुत्र को छोड़ दिया है।¹⁴⁸ उन्होंने दूसरों के मत का उद्धरण दिया है, जिसमें बताया गया है कि शूद्र पुत्र परिवार का सदस्य माना जा सकता है, किंतु उत्तराधिकारी नहीं।¹⁴⁹ यह ऐसा नियम है जिसे बौधायन ने¹⁵⁰ ऐसे निषाद तक ही सीमित रखा है जिसका पिता ब्राह्मण और माता शूद्र हो।¹⁵¹ गीतम ने ब्राह्मण के शूद्रपुत्र को उत्तराधिकार से वंचित करने का समर्थन बड़े ही स्पष्ट और जोरदार शब्दों में किया है। उनका मत है कि यदि कोई ब्राह्मण निस्सत्ता मर जाए और उसे शूद्र पत्नी से उत्पन्न पुत्र हो तो वह कितना भी आनाकारी क्यों न हो अपने मृत पिता की संपत्ति में से मात्र खोरिस योग्य राशि ही पाएगा।¹⁵² इससे प्रकट होता है कि धर्मसूत्र के लेखकों में से केवल बौधायन ने ब्राह्मण के शूद्र बेटे के लिए हिस्से का प्रबंध किया है वसिष्ठ और गीतम तो इसके विरोधी ही रहे हैं। संभव है कि बौधायन में उदारता इसलिए रही हो कि उनका सबंध दक्षिण भारत से था जहाँ ब्राह्मणवाद की जड़ें बहुत गहराई तक नहीं पहुँच पाई थी। इतना ही नहीं ऊपर जिन नियमों की चर्चा आई है उनसे पता चलता है कि वे केवल ब्राह्मण के शूद्रपुत्र के लिए थे। यह स्पष्ट नहीं होता कि उत्तराधिकार के ये नियम क्षत्रिय और वैश्य के शूद्रपुत्र पर भी लागू थे या नहीं यद्यपि सम्भक्ता इसी बात की है कि वेसे ही नियम लागू होंगे। इस तरह का कोई भी समर्थक साध्य नहीं है जिसके आधार पर जाना जा सके कि नियम वस्तुतः किस रूप में लागू थे। जो भी हो इन नियमों का प्रभाव बहुत कम शूद्रों पर ही पड़ा क्योंकि उच्च

वर्ग के लोगों के साथ शूद्र महिला के विवाह का प्रचलन बड़े पैमाने पर नहीं था।

मौर्य पूर्व काल में शूद्र की सामान्य आर्थिक स्थिति का विश्लेषण करने में सेवि वर्ग के रूप में उनकी विशेषता पर खासतौर से ध्यान देना होगा जिसकी चर्चा प्रथमतः इस अवधि में स्पष्ट रूप में की गई है। सेवा कार्य के चलते इस वर्ग में सजातीयता का बोध हुआ जो विजातीयता के भाव से प्रभावित थे। सेवि वर्ग के सदस्य के रूप में, वैश्य किसानों के साथ ¹⁵³ शूद्र मुख्य उत्पादकों का कार्य करते थे, जिससे समाज के विकास की नींव सुदृढ़ होती थी। कृषि मजदूरों के रूप में उन्होंने कौशल और मगध के घने जंगलवाते क्षेत्रों को कृषियोग्य बनाने में सहायता पहुँचाई। इन क्षेत्रों के बारे में ग्र्यों ¹⁵⁴ में बताया गया है कि वे छोटे और बड़े टुकड़ों में बँटे थे, जिनमें दास और मजदूर खेती करते थे। आगे चलकर हम पाएँगे कि कौटिल्य ने यह नीति निर्धारित की थी कि नई बस्तियों में परती जमीन को आबाद करने के लिए शूद्र मजदूर लगाए जाएँ। इनके अतिरिक्त शिल्पियों के रूप में शूद्रों ने शिल्पविद्या के विकास में योगदान दिया और बिक्री योग्य बहुत सी सामग्रियाँ बनाईं। इनके चलने कई नगर बस गए, जहाँ वाणिज्य और व्यापार होते थे।

किंतु उच्च वर्ग के लोग जो शूद्रों के नियोजक भी थे जिस ढंग का जीवन व्यतीत करते थे, वैसा जीवन शूद्र नहीं बिता सकते थे। पालि ग्र्यों में खत्तिय ब्राह्मण और गहपति को महासाल ¹⁵⁵ कहा गया है जिससे प्रकट होता है कि दास पेस कम्मकर, पुरिस और भटक उतने सुखी नहीं थे। सम्भव है कुछ धनी शूद्र शिल्पी उन्नतिशील गहपति रहे हों किंतु उस समय की अर्थव्यवस्था कृषिप्रधान थी और अधिकांश जमीन ब्राह्मणों शत्रियों ¹⁵⁶ तथा सेट्ठियों ¹⁵⁷ के कब्जे में थी। अतः अधिक शूद्रों को मजदूरी पर ही जीवन बिताना पड़ता था और इस मजदूरी की दर तय करने में उनका कोई हाथ नहीं रहता था। कहा गया है कि सुखी किसान या हस्तशिल्पी जिनके पास अपनी जमीन थी, ¹⁵⁸ काफी बड़ी सख्या में थे। यह बात वैश्य या गहपति वर्ग के संबंध में भले ही लागू होती हो किंतु शूद्रों पर लागू नहीं होती क्योंकि वे दूसरों के खेतों में काम करके अपना निर्वाह करते थे। उनकी यह स्थिति केवल उनके जन्म के चलते नहीं बल्कि गरीब परिवारों में जन्म लेने के चलते हुई थी। ब्राह्मणों की श्रेष्ठता के दावे को झुटलाने के लिए बौद्धों के तर्कसंग्रह में इस विषय पर स्पष्ट रूप से प्रकाश डाला गया है। कहा गया है कि यदि कोई शूद्र धनी बन जाए तो वह अपने सेवक के रूप में न केवल दूसरे शूद्र को बल्कि शत्रिय, ब्राह्मण या वैश्य को भी नियुक्त कर सकता है। ¹⁵⁹ सामान्यतया ऐसे मामलों में किसी व्यक्ति की द्वैत सामाजिक अवस्था और उसकी संपन्न आर्थिक स्थिति के बीच असमानता तभी दूर की जा सकती है जब समाज में उसे ऊँचा स्थान दिया जाए। बाद में ब्राह्मणों ने इस नीति का अनुसरण किया और वे बाहरी शासकों को शत्रिय मानने लगे। इसलिए सम्भव है कि जो शूद्र सुखी संपन्न थे उन्हें

समाज में ऊँचा स्थान दे दिया गया हो ।

उत्पादनकर्ता के रूप में शूद्रों की स्थिति तत्कालीन ग्रीक नगरों के दासों और गुलामों की स्थिति से मिलती जुलती है । सिद्धांततः जिस प्रकार ग्रीक नागरिक अपनी गुलाम जनता से सेवा का दावा कर सकते थे, उसी प्रकार भारतीय द्विज और आर्य भी शूद्रों की श्रमशक्ति का दावा करते थे । समाज में श्रमशोषण की व्यवस्था को कायम करने के लिए प्राचीन ग्रीस में नागरिकता के आधार पर समाज का गठन किया गया । नागरिकों को सामाजिक और राजनीतिक अधिकार सौंपे गए और अनागरिकों से, जिनमें दासों की संख्या अधिक थी वे सारे अधिकार छीन लिए गए । वे केवल अपनी श्रमशक्ति से नागरिकों की सेवा करते थे । इस प्रकार एक तरह से शूद्रों की तुलना यूनान के दासों से की जा सकती है । किंतु कई दृष्टियों से शूद्रों की आर्थिक स्थिति भिन्न थी । न तो शूद्र कृषि मजदूर और न शूद्र शिल्पी उस रूप में अपने मालिकों की कृपा पर पूर्णतया निर्भर थे जिस रूप में ग्रीक और रोम के दास अपने मालिकों पर निर्भर रहते थे । शूद्र के पास संपत्ति थी और यह स्थिति ग्रीस के दासों की स्थिति से भिन्न थी ।¹⁶⁰ संपत्ति इतनी अधिक नहीं थी कि उस पर कर लगाया जाए फिर भी उस पर कुछ दायित्व तो रहता ही था । कानून के द्वारा उस पर यह दायित्व आरोपित किया गया था कि यदि उसका मालिक जो उच्च वर्ण का होता था, दुर्दिन में पड़ जाए तो वह अपनी बचत से उसका भरण पोषण करे ।¹⁶¹ यह भी निर्धारित किया गया था कि वैश्य और शूद्र को चाहिए कि अपनी संपत्ति से मालिक के दुख दूर करे ।¹⁶² दासभोग शब्द का प्रयोग बताता है कि दास भी संपत्ति के मालिक होते थे ।¹⁶³ हानौंकि संपत्ति रखने के लिए उनके मालिक की सम्मति अपेक्षित रही होगी । प्रायः इन्हीं विभेदों के चलते षणव्यवस्था जो श्रम के मुख्य स्रोत के रूप में शूद्र वर्ग पर ही प्रधानतया निर्भर थी दासता की अपेक्षा उत्पादन का बहुत ही उपयोगी साधन साबित हुई । यद्यपि यह व्यवस्था ग्रीस की आबादी और क्षेत्र की अपेक्षा अधिक विशाल क्षेत्र और जनसंख्या में प्रचलित थी फिर भी यह कभी आवश्यक नहीं मालूम हुआ कि शूद्रों से उन्हीं स्थितियों में काम कराया जाए जिनमें दास या गुलाम काम करते थे ।

इस काल में शूद्रों की राजनीतिक और कानूनी स्थिति उनकी आर्थिक स्थिति के प्रतिरूप मालूम होती है । उत्तर वैदिककालीन राज्यव्यवस्था में उनका स्थान महत्वपूर्ण था लेकिन अब राजनीतिक संगठन में उनका कोई स्थान नहीं रह गया । आपस्तब के अनुसार राजा गाँवों और शहरों के प्रभारी अधिकारियों के रूप में केवल आर्यों अर्थात् प्रथम तीन वर्णों के सदस्यों की ही नियुक्ति कर सकता था ।¹⁶⁴ उनके अधीन काम करनेवाले निचली पंक्ति के अधिकारियों के लिए भी उसी प्रकार की योग्यता अपेक्षित थी ।¹⁶⁵

आपस्तब में कहा गया है कि राजा का दरबार शुद्ध और विश्वासी आर्यों से सुशोभित

रहना चाहिए जो राजा के पार्षद और न्यायाधीश के रूप में काम करेंगे।¹⁶⁶ इन प्रसंगों में आर्य शब्द का अर्थ माना गया है प्रथम तीन वर्णों का सदस्य, और यह ठीक भी है।¹⁶⁷ किसी भी शूद्र को मात्र इस अर्थ में आर्य समझा जाता था कि पुनर्जन्म ले सकता है।¹⁶⁸ किंतु यह सोचना गलत है कि इस काल में भी आर्य शब्द का प्रयोग जातीय भेदभाव का संकेत करता है।¹⁶⁹ यही कारण है कि पाणिनि¹⁷⁰ में आर्य कृत शब्द का अर्थ स्पष्ट रूप में ऐसा व्यक्ति किया गया है जो मुक्त कर दिया गया हो।¹⁷¹ एक बौद्ध ग्रंथ में उल्लिखित है कि काम्बोजों और यवनों के बीच आर्य दास और दास आर्य बन जाते हैं।¹⁷² इससे स्पष्ट संकेत मिलता है कि दास गुलाम की स्थिति में थे और उनकी तुलना में आर्य स्वतंत्र थे। इसलिए आर्य और शूद्र में राजनीतिक विभेद उसी प्रकार का मालूम होता है जैसा ग्रीस और रोम में नागरिकों और उनसे भिन्न लोगों के बीच व्याप्त था। चूंकि शूद्र को पराधीन माना जाता था, इसलिए उसे प्रशासन सबंधी कार्य में लगाना उचित नहीं समझा गया। इससे प्रकट होता है कि उस समय में निम्न वर्ग के लोगों का राजकाज में कोई प्रभाव नहीं था। एक जैन ग्रंथ में ऐसे विभिन्न कोटियों के क्षत्रियों और ब्राह्मणों का उल्लेख हुआ है जो राजा की सभा में भाग लेते थे, किंतु उसमें गृहपतियों (अर्थात् वैश्यों) या शूद्रों की कहीं कोई धर्या नहीं की गई है।¹⁷³ यद्यपि पालि ग्रंथों के अनुसार सैद्धिछत्रों को प्रशासन संबंधी कुछ कार्य दिए गए होंगे क्योंकि वे राजा से सैद्धिछत्र पाते थे।¹⁷⁴ फिर भी ऐसा जान पड़ता है कि वैश्यों को भी सामान्यतया पार्षद नियुक्त नहीं किया जाता होगा। एक जातक कथा से हमें यह जानकारी मिलती है कि एक दर्जी कि बेटे को भाडागारिक नियुक्त किया गया था,¹⁷⁵ किंतु ऐसे दृष्टान्त तो बहुत कम ही मिलते हैं।

कहा जाता है कि इस काल के अत्यंत शक्तिसंपन्न राजवंशों में से एक वंश शूद्र उत्पत्ति का था और शूद्रों ने निचली गंगा घाटी में सर्वोच्च सत्ता प्राप्त कर रखी थी।¹⁷⁶ ये विवरण केवल इसी हद तक वास्तविक माने जा सकते हैं कि ये नद शासकों को हीन कुल का बताते हैं। उनका यह अर्थ नहीं लगाया जाना चाहिए कि राजनीतिक सत्ता शूद्र समुदाय के हाथ में चली गई, क्योंकि कोई भी ऐसे तथ्य नहीं है जो प्रमाणित कर सकें कि नद वंश के उत्थान से शूद्रों की राजनीतिक अशक्तताएं समाप्त हो गईं।

जहां तक इस काल के गणतंत्रीय शासन में उनकी भूमिका का प्रश्न है, यह ठीक ही बताया गया है कि 'सधगण की शासिका सभा पर क्षत्रिय अभिजात वर्ग का दबदबा था और इसे समाज में ब्राह्मणों और गृहपतियों से भी उच्च स्थान प्राप्त था फिर निम्नवर्गीय लोगों के विषय में तो कुछ कहना ही नहीं'।¹⁷⁷ गौतम धर्मसूत्र के एक परिच्छेद के आधार पर जायसवाल ने बताया है कि शूद्र (नगर या राज्याधी के) पौर का सदस्य हो सकता था। यह ऐसा निन्नाय होता था जिससे राजा परामर्श लेता था।¹⁷⁸ यदि हम यह मान लें कि पौर एक

निगमित निकाय था, तो शूद्र के सबध में जायसवाल के विचार की मस्करिन् की टीका से पुष्टि नहीं होती, क्योंकि उन्होंने पौर की व्याख्या 'समानस्थानवासी' (एक जगह रहनेवाले) के रूप में की है।¹⁷⁹

जहाँ तक विधि न्यायालयों में गवाहों के रूप में उपस्थित होने का प्रश्न है, बौधायन ने कुछ अपवादों को छोड़कर सभी वर्णों के सदस्यों को यह विशेषाधिकार दिया है।¹⁸⁰ उन्होंने उच्च वर्णों के विरुद्ध चल रहे मुकदमे में गवाही देने से शूद्र को वंचित नहीं किया है। यह ऐसा उपबन्ध है जो वसिष्ठ के विधि ग्रंथ में भी दिखाई पड़ता है।¹⁸¹ गौतम ने बताया है कि शूद्रों को गवाही देने के लिए बुलाया जा सकता है, पर टीकाकारों की राय है कि ऐसा तभी हो सकता था जब अपेक्षित योग्यतावाले द्विज उपलब्ध न हों।¹⁸² यह स्पष्ट नहीं कि इसका सबध द्विज के मुकदमों में इनकी गवाही से है या उनके अपने मुकदमे में। प्रायः इसका सबध पूर्ववर्ती स्थिति से है। किंतु वसिष्ठ ने स्पष्ट शब्दों में कहा है कि एक ही वर्ण के द्विज अपने वर्ण के लिए, भद्र शूद्र भद्र शूद्रों के लिए और निम्न कुल में उत्पन्न लोग वैसे ही लोगों के लिए गवाही दे सकते हैं।¹⁸³ भद्र शूद्र वे लोग थे जो अपने कर्तव्यों के सबध में ब्राह्मण ग्रंथों के उपदेशों का अनुसरण कड़ाई से करते थे। इससे पता चलता है कि भद्र शूद्रों के मुकदमे में अभद्र शूद्रों को गवाही के रूप में स्वीकार नहीं किया जाता था। इस प्रकार धर्मसूत्रों के बाद के लेखक अर्थात् गौतम और वसिष्ठ में यह प्रवृत्ति दिखाई पड़ती है कि उच्च वर्णों के मुकदमे में शूद्र को गवाह नहीं रखा जाए। यह पता लगाने का कोई साधन नहीं कि इस प्रकार का भेदभाव रखा जाता था किंतु यह वर्ण विधान की भावनाओं के अनुकूल है, जिससे धर्मसूत्र भी प्रभावित थे। फिर भी यह ध्यान देने योग्य है कि इस काल में ग्रीस में दासों के बयान के लिए उनके तलवों पर बँत लगाकर और अन्य बातें देकर प्रश्न पूछे जाते थे।¹⁸⁴ धर्मसूत्रों में अपराध स्वीकार कराने के लिए ऐसे निष्ठुर कार्य विहित नहीं किए गए हैं।

गौतम ने बताया है कि विभिन्न जातियों के सदस्यों और कृषकों व्यापारियों, पशुपालकों महाजनों तथा शिल्पियों के साथ अपने अपने कार्य की व्यवस्था अपने रिवाजों के अनुसार करते थे परंतु शर्त यह थी कि ऐसे रिवाज धर्मसबन्धी नियमों का उल्लंघन न करते हों।¹⁸⁵ दूसरे शब्दों में शूद्रों के वे वर्ण जो शिल्पों या जातियों के आधार पर सम्बद्ध थे अपने आंतरिक कार्यों को सँभालने के लिए निजी नियमों का अनुसरण कर सकते थे। किंतु जब अन्य वर्णों के सदस्यों के साथ उनका दीवानी या फौजदारी मामला अंतर्ग्रस्त हो जाता था तब वे सनूनी भेदभावों के शिकार हो जाते थे। पहले बताया जा चुका है कि दीवानी कानून के अंतर्गत ब्राह्मण पिता का शूद्र पुत्र उत्तराधिकार के आधार पर या तो मामूली हिस्सा पाने अथवा कोई भी हिस्सा पाने का हकदार नहीं था।¹⁸⁶

पाजदारी मामलों में भी धर्मसूत्रों ने विधित शूद्रों को समानता नहीं प्रदान की है। गौतम के विधान के अनुसार यदि कोई ब्राह्मण किसी क्षत्रिय या वैश्य को गाली दे तो उसे जुर्माना चुकाना पड़ेगा, किंतु यदि वह शूद्रों को गाली दे तो उसे कोई भी सजा नहीं मिलेगी।¹⁸⁷ यदि शूद्र किसी द्विज की निंदा जान बूझकर आपराधिक शब्दों में करे या उस पर आपराधिक दण्ड से प्रहार करे तो वह उस अंग के विच्छेदन का भागी होता था जिससे उसने अपराध किया हो।¹⁸⁸ *आपस्तम्ब* में तो रुखे, साफ शब्दों में कहा है कि यदि शूद्र किसी आधारवान् आर्य को गाली दे तो उसकी जीभ काट ली जाए।¹⁸⁹ सभ्रात लोगों को गालियाँ देने और झूठ बोलने के पाप के लिए विहित किए गए प्रायश्चित्त में भी शूद्रों के प्रति भेद ध्यान रखा गया है। ऐसी स्थिति में शूद्र को सात दिन तक उपवास करने का विधान किया गया है,¹⁹⁰ जबकि प्रथम तीन वर्षों के सदस्यों को केवल दूध पीखे मसाले और नमक से तीन दिनों तक परहेज करने को कहा गया है।¹⁹¹ अतः में *आपस्तम्ब* और *गौतम धर्मसूत्र* दोनों ही ने विहित किया है कि यदि बातचीत करने में या बैठने लेटने अथवा सड़क पर चलने में शूद्र किसी द्विज की बराबरी करे तो उसे कोंडे से पीटा जाना चाहिए।¹⁹²

परस्त्रीगमन सबंधी विधियों में शूद्रों के लिए बहुत कठोर दंड की व्यवस्था की गई है। *आपस्तम्ब* में कहा गया है कि यदि कोई शूद्र किसी आर्य, अर्थात् प्रथम तीन वर्ण की किसी स्त्री के साथ व्यभिचार करे तो उसकी हत्या कर दी जानी चाहिए,¹⁹³ और यदि उस सभोग के फलस्वरूप कोई सतान उत्पन्न न हो तो प्रायश्चित्त करवाकर उस स्त्री को पवित्र बना लिया जा सकता है।¹⁹⁴ पर उसी ग्रंथ में यह भी लिखा है कि यदि कोई आर्य किसी शूद्र स्त्री के साथ वैसा ही अपराध करे तो उसे निर्वासित कर देना चाहिए।¹⁹⁵ चोरी के मामले में गौतम के नियम के अधीन शूद्र के लिए मामूली जुर्माना विहित किया गया है पर किसी उच्च वर्ण का अपराधी होने की दशा में जुर्माने की राशि बढ़ा दी गई। इस प्रकार यदि किसी की संपत्ति चुराने के लिए शूद्र को संपत्ति का आठ गुना भूल्य चुकाना पड़ता था तो ब्राह्मण के लिए चौमठ गुना चुकाना विहित था।¹⁹⁶ यद्यपि यह कहा जा सकता है कि शूद्र अधिक जुर्माना चुकाने में असमर्थ थे, फिर भी नियम में यह परिकल्पना की गई है कि उच्च वर्णों के सम्पत्तियों का आवरण भी ऊँचे दर्जे का होना चाहिए और उनसे यह उम्मीद नहीं की जानी चाहिए कि वे चोरी करेंगे। यह बात उस उपबन्ध के अनुकूल है जिसमें विहित किया गया है कि जिस अपिग्रही का प्रमुख कार्य चोरी से रक्षा करना हो उसके पक्ष पर केवल प्रथम तीन वर्णों के सदस्यों को ही नियुक्त किया जाना चाहिए।¹⁹⁷

जहाँ तक इन आपराधिक कानूनों के लागू होने का प्रश्न है *मड्गिय निक्काय* के एक परिच्छेद में कहा गया है कि परस्त्रीगमन और चोरी के मामलों में अपराधी के लिए एक ही

निगमित निकाय था, तो शूद्र के सबध में जायसवाल के प्रचार की मस्करिन् की टीका से पुष्टि नहीं होती क्योंकि उन्होंने पौर की व्याख्या 'समानस्थानवासी' (एक जगह रहनेवाले) के रूप में की है।¹⁷⁹

जहाँ तक विधि न्यायालयों में गवाहों के रूप में उपस्थित होने का प्रश्न है बौधायन ने कुछ अपवादों को छोड़कर सभी वर्णों के सदस्यों को यह विशेषाधिकार दिया है।¹⁸⁰ उन्होंने उच्च वर्णों के विरुद्ध चल रहे मुकदमे में गवाही देने से शूद्र को वंचित नहीं किया है। यह ऐसा उपबन्ध है जो वसिष्ठ के विधि ग्रन्थ में भी दिखाई पड़ता है।¹⁸¹ गौतम ने बताया है कि शूद्रों को गवाही देने के लिए बुलाया जा सकता है, पर टीकाकारों की राय है कि ऐसा तभी हो सकता था जब अपेक्षित योग्यतावाले द्विज उपलब्ध न हों।¹⁸² यह स्पष्ट नहीं कि इसका सबध द्विज के मुकदमों में इनकी गवाही से है या उनके अपने मुकदमे में। प्रायः इसका सबध पूर्ववर्ती स्थिति से है। किंतु वसिष्ठ ने स्पष्ट शब्दों में कहा है कि एक ही वर्ण के द्विज अपने वर्ण के लिए भद्र शूद्र भद्र शूद्रों के लिए और निम्न कुल में उत्पन्न लोग वैसे ही लोगों के लिए गवाही दे सकते हैं।¹⁸³ भद्र शूद्र वे लोग थे जो अपने कर्तव्यों के सबध में ब्राह्मण ग्रन्थों के उपदेशों का अनुसरण कड़ाई से करते थे। इससे पता चलता है कि भद्र शूद्रों के मुकदमे में अभद्र शूद्रों को गवाही के रूप में स्वीकार नहीं किया जाता था। इस प्रकार धर्मसूत्रों के बाद के लेखक अर्थात् गौतम और वसिष्ठ में यह प्रवृत्ति दिखाई पड़ती है कि उच्च वर्णों के मुकदमे में शूद्र को गवाह नहीं रखा जाए। यह पता लगाने का कोई साधन नहीं कि इस प्रकार का भेदभाव रखा जाता था किंतु यह वर्ण विधान की भावनाओं के अनुकूल है जिससे धर्मसूत्र भी प्रभावित थे। फिर भी यह ध्यान देने योग्य है कि इस काल में ग्रीस में दासों के बयान के लिए उनके तलवों पर बँत लगाकर ओर अन्य यातनाएँ देकर प्रश्न पूछे जाते थे।¹⁸⁴ धर्मसूत्रों में अपराध स्वीकार कराने के लिए ऐसे निष्ठुर कार्य विहित नहीं किए गए हैं।

गौतम ने बताया है कि विभिन्न जातियों के सदस्यों ओर कृषकों व्यापारियों पशुपालकों महाजनों तथा शिल्पियों के साथ अपने अपने कार्य की व्यवस्था अपने रिवाजों के अनुसार करते थे परन्तु शर्त यह थी कि ऐसे रिवाज धर्मसबन्धी नियमों का उल्लंघन न करते हों।¹⁸⁵ दूसरे शब्दों में, शूद्रों के वे वर्ग जो शिल्पों या जातियों के आधार पर सघबद्ध थे अपने आंतरिक कर्तव्यों को सँभालने के लिए निजी नियमों का अनुसरण कर सकते थे। किंतु जब अन्य वर्णों के सदस्यों के साथ उनका दीवानी या फौजदारी मामला अंतर्ग्रस्त हो जाता था तब वे कानूनी भेदभावों के शिकार हो जाते थे। पहले बताया जा चुका है कि दीवानी कानून के अंतर्गत ब्राह्मण पिता का शूद्र पुत्र उत्तराधिकार के आधार पर या तो मामूली हिस्सा पाने अथवा कोई भी हिस्सा पाने का हकदार नहीं था।¹⁸⁶

फौजदारी मामलों में भी धर्मसूत्रों ने विहित शूद्रों को समानता नहीं प्रदान की है। गौतम के विधान के अनुसार यदि कोई ब्राह्मण किसी स्त्रिय या वैश्य को गाली दे तो उसे जुर्माना चुकाना पड़ेगा किंतु यदि वह शूद्रों को गाली दे तो उसे कोई भी सजा नहीं मिलेगी।¹⁸⁷ यदि शूद्र किसी द्विज की निंदा जान बूझकर आपराधिक शब्दों में करे या उस पर आपराधिक दण्ड से प्रहार करे तो वह उस अंग के विच्छेदन का भागी होता था जिससे उसने अपराध किया हो।¹⁸⁸ *आपस्तम्ब* में तो रुखे, साफ शब्दों में कहा है कि यदि शूद्र किसी आचारवान आर्य को गाली दे तो उसकी जीभ काट ली जाए।¹⁸⁹ सभात लोगों को गालियाँ देने और झूठ बोलने के पाप के लिए विहित किए गए प्रायश्चित्त में भी शूद्रों के प्रति भेद भाव रखा गया है। ऐसी स्थिति में शूद्र को सात दिन तक उपवास करने का विधान किया गया है।¹⁹⁰ जबकि प्रथम तीन वर्णों के सदस्यों को केवल दूध, तीखे मसाले और नमक से तीन दिनों तक परहेज करने को कहा गया है।¹⁹¹ अंत में *आपस्तम्ब* और *गौतम धर्मसूत्र* दोनों ही ने विहित किया है कि यदि बातचीत करने में या बैठने लेटने अथवा सड़क पर चलने में शूद्र किसी द्विज की बराबरी करे तो उसे कौड़े से पीटा जाना चाहिए।¹⁹²

परस्त्रीगमन सबंधी विधियों में शूद्रों के लिए बहुत कठार दंड की व्यवस्था की गई है। *आपस्तम्ब* में कहा गया है कि यदि कोई शूद्र किसी आर्य अर्थात् प्रथम तीन वर्ण की किसी स्त्री के साथ व्यभिचार करे तो उसकी हत्या कर दी जानी चाहिए।¹⁹³ और यदि उस सभोग के फलस्वरूप कोई सतान उत्पन्न न हो तो प्रायश्चित्त करवाकर उस स्त्री को पवित्र बना लिया जा सकता है।¹⁹⁴ पर उसी ग्रंथ में यह भी लिखा है कि यदि कोई आर्य किसी शूद्र स्त्री के साथ वैसा ही अपराध करे तो उसे निर्वासित कर देना चाहिए।¹⁹⁵ चोरी के मामले में गौतम के नियम के अधीन शूद्र के लिए मामूली जुर्माना विहित किया गया है पर किसी उच्च वर्ण का अपराधी होने की दशा में जुर्माने की राशि बढ़ा दी गई। इस प्रकार यदि किसी की संपत्ति चुराने के लिए शूद्र को संपत्ति का आठ गुना मूल्य चुकाना पड़ता था तो ब्राह्मण के लिए चौसठ गुना चुकाना विहित था।¹⁹⁶ यद्यपि यह कहा जा सकता है कि शूद्र अपिरु जुर्माना चुकाने में असमर्थ थे, फिर भी नियम में यह परिकल्पना की गई है कि उच्च वर्णों के सदस्यों का आचरण भी ऊँचे दर्जे का होना चाहिए और उनसे यह उम्मीद नहीं की जानी चाहिए कि वे चोरी करेंगे। यह बात उस उपबन्ध के अनुकूल है जिसमें विहित किया गया है कि जिस अपिरारी का प्रमुख कार्य चोरी से रक्षा करना हो उसके पद पर केवल प्रथम तीन वर्णों के सदस्यों को ही नियुक्त किया जाना चाहिए।¹⁹⁷

जहाँ तक इन आपराधिक कानूनों के लागू होने का प्रश्न है *मड्डिम निकाय* के एक परिच्छेद में कहा गया है कि परस्त्रीगमन और चोरी के मामलों में अपराधी के लिए एक ही

प्रकार का दंड विहित है, चाहे वह किसी भी वर्ण का क्यों न हो।¹⁹⁸ अतः धर्मसूत्रों में इससे संबंधित विनियमों पर बहुत गंभीरता से विचार करना आवश्यक नहीं है। किंतु ब्राह्मणेतर ग्रंथों से प्रकट होता है कि अपराध करनेवाले दासों, कम्पकरों और अन्य श्रमिक वर्गों को उनके मालिक शारीरिक दंड देते थे। पीटने के भी दो उदाहरण मिलते हैं, जो दासियों के संबंध में हैं।¹⁹⁹ एक में कार्य की उपेक्षा का अपराध है,²⁰⁰ और दूसरे में बताया गया है कि दासी ने अपनी मजदूरी अपने मालिक को नहीं लौटाई।²⁰¹ यद्यपि एक ऐसे दास का वर्णन मिलता है जिसे दुलार प्यार मिलता था और लिखना तथा हस्तशिल्प सीखने की अनुमति भी दी गई थी, फिर भी उसे निरंतर यह भय बना रहता था कि छोटी सी भी गलती होने पर वह पिटाई, कारावास, दाने जाने और दास का भोजन खाने का पात्र माना जा सकता है।²⁰²

शारीरिक दंड केवल दासों तक ही जो स्वाधीन नहीं थे, सीमित नहीं था। इनके साथ बौद्ध कथोपकथन में अधिकतर पेस्तों और कम्पकरों का वर्णन इस रूप में किया गया है कि वे कोड़ों की मार से पीड़ित और भयभीत होकर आंसू बहाते हुए राजा का काम करते थे।²⁰³ जैन ग्रंथ के एक ऐसे ही उदाहरण से हमें पता चलता है कि प्रेम्णों (दूत या नौकर) को छड़ी मार-मारकर काम करने के लिए कहा जाता था।²⁰⁴ जब निर्णय कामगारों के साथ ऐसा व्यवहार किया जाता था, तब अपराधियों की स्थिति कैसे अच्छी रही होगी? *सूयगड्डम्* के निम्नलिखित परिच्छेद का विषय ही यह है कि श्रमजीवियों के छोटे से छोटे अपराध के लिए भी उन्हें अत्यंत कठोर दंड दिए जाते थे 'कोई भी व्यक्ति (समय समय पर) घरेलू नौकरों अर्थात् दास या दूत या वेतनभोगी नौकर या अधीनस्थ (भागिल्लभागिक)²⁰⁵ अथवा आश्रितों को छोटे छोटे अपराध के लिए भी कठोर दंड दे सकेगा अर्थात् उसके बाल नोचेगा, उसे पीटेगा या लोहे के शिकजों और बेड़ियों में जकड़ देगा काट में उसके पाँव दोक देगा, उसे करा में बंद कर देगा उसके हाथ और पाँव को कडी में जड़ देगा और उन्हें तोड़ देगा उसके हाथ या पाँव या कान या नाक या ओंठ या सिर अथवा चेहरे (?) को काट देगा²⁰⁶ उसकी टाँगें चीर देगा आँखें और दाँत निकाल लेगा, जीभ काट लेगा, उसे रस्ती से लटका देगा उसके ऊपर छोड़े दौड़ा देगा चाक पर घुमा देगा सूली पर चढ़ा देगा उसे चीर देगा उसके पावों पर तेजाब उँडेल देगा गँडासे से काट देगा उसे सिंह की दुम से या सौंड की दुम से बाँध देगा, किसी जंगल में जता डालेगा कोओं और गिद्धों से उसकी बोटियाँ नोचवाएगा उसका खाना पीना बंद कर देगा आजीवन कारावास में रख देगा तथा उसे ऊपर बताई गई किसी भी प्रकार की भीषण मृत्यु का शिकार बना देगा।²⁰⁷

उपर्युक्त अनुच्छेद व्यक्तिवारी व्यक्तियों के आवरण का वर्णन करता है जो जैन धर्म के

दायरे से बाहर थे, अतः हो सकता है कि बातें बड़ा घटाकर कही गई हों। किंतु यह निस्संदिग्ध बताता है कि मालिक न केवल अपने दासों को बल्कि अपने अधीन काम करनेवाले विभिन्न कोटि के श्रमिकों को विभिन्न प्रकार के क्रूर दंड देता था। इस सब बातों से पता चलता है सेवि वर्ग के जो व्यक्ति अपराध करते थे, उन्हें शारीरिक दंड देना असामान्य बात नहीं थी। हाँ शूद्र वर्ण के श्रिट्पियों को इस तरह नहीं सताया जाता था। ग्रीस में भी दासों को अपने छोटे मोटे अपराध के लिए शारीरिक दंड भोगना पड़ता था, जबकि उनसे भिन्न व्यक्तियों के प्रति ऐसे अमर्यादित व्यवहार नहीं किए जाते थे।²⁰⁸

सर्वप्रथम धर्मसूत्र विधि में ही विभिन्न वर्णों के लिए वैरदेय (हत्या करने के बदले हर्जाना) की विभिन्न दरें निर्धारित की गई हैं, यद्यपि वैदिक काल में ऐसा विभेद नहीं किया गया है। इनमें से तीन वैरदेयों में कहा गया है कि क्षत्रिय का वध करने पर अपराधी को एक हजार गावें देनी होंगी और किसी शूद्र का वध करने के लिए केवल दस गावें देनी पड़ेंगी, किंतु गावों के साथ सौंड हर हालत में दिया जाएगा।²⁰⁹ बौधायन का मत है कि यह वैरदेय राजा को मिलेगा,²¹⁰ किंतु आपस्तम्ब राजा के बदले ब्राह्मण का पशु लेता है।²¹¹ किसी भी हालत में यह मारे गए व्यक्ति के सबंधी को नहीं मिलेगा। हत्याजन्य पाप के प्रायश्चित्त के रूप में भी मारे गए व्यक्ति के वर्ण के अनुसार अंतर था। गौतम के मतानुसार क्षत्रिय की हत्या करने के लिए अपराधी को छ वर्षों तक, वैश्य की हत्या के लिए तीन वर्षों तक और शूद्र की हत्या के लिए एक वर्ष तक इन्द्रिय निग्रह (ब्रह्मचर्य) का व्रत धारण करना चाहिए।²¹² किंतु वसिष्ठ ने प्रायश्चित्त की इस तिरोपावधि को वैश्य की हत्या की दशा में तीन वर्ष तथा क्षत्रिय या शूद्र की हत्या की दशा में दो वर्ष बढ़ा दिया है।²¹³ किंतु सामयिधान ब्राह्मण में जिसे बनेल इस अवधि की रचना मानते हैं²¹⁴ यद्यपि प्रथम तीन वर्णों के सन्तानों की हत्या के लिए समान प्रायश्चित्त विहित किया गया है फिर भी शूद्र की हत्या के लिए निर्धारित प्रायश्चित्त भिन्न ढंग का है।²¹⁵ इससे पता चलता है कि वैरदेय के बारे में पहले शूद्रों और त्रैवर्णिकों में विभेद किया गया। बाद में इसे पराकाष्ठा पर पहुँचा दिया गया और भिन्न भिन्न वर्णों के सदस्यों की हत्या के लिए जुर्माने की अलग अलग दरें विहित की गईं। अधिकांश धर्मसूत्रों में जो वैरदेय के नियम पाए जाते हैं, उनका कुछ आधार अवश्य होगा। वर्ण के अनुसार वैरदेय की अलग अलग दरें न केवल परवर्ती समाजों में बल्कि सुप्रसिद्ध *हम्पुरवी संहिता* में भी पाई जाती हैं। किंतु शूद्र के मामले में इस विधि का अनुपालन कहीं तक और किन रीतियों से किया जाता था इसका अनुमान नहीं किया जा सकता, क्योंकि इस विषय पर न्यायालय के निर्णयों का अभाव है।

आधुनिक जनतांत्रिक विचारवालों को जो बात सर्वाधिक अशोभनीय और दुःखद लगेगी वह यह है कि *आपस्तम्ब* और *बौधायन* में शूद्र की हत्या करने के लिए वही

प्रायश्चित्त निर्धारित है जो किसी राजहंस, भास, मयूर, ब्राह्मणी बतख, प्रचलाक, कौवे, उत्तु, मेढक, छछूंदर, कुत्ते आदि की हत्या के लिए।²¹⁶ संभव है इस अतिवादी विचार को, जिसके अनुसार शूद्रों की जान को किसी जानवर या चिड़िया की जान के बराबर ही महत्व दिया गया है।²¹⁷ सभी ने मान्यता दी हो क्योंकि उन्हीं विधि प्रवर्तकों के अनुसार शूद्र की हत्या करने का वैरदेय दस गाँव और एक सौंड है।²¹⁸ किंतु इसमें संदेह नहीं कि आरंभिक ब्राह्मण ग्रंथों में शूद्र की जान को बहुत कम महत्व दिया गया है।

इस प्रकार वैदिक काल के पश्चात् जनजातीय समाज के स्थान पर पूर्णतया वर्ण पर आधारित समाज के आ जाने से शूद्र वर्ण के सदस्यों का प्रशासन में कोई स्थान नहीं रह गया। संभवतया उन्हें सभी तरह के प्रशासकीय पदों से वंचित कर दिया गया और छोटे मोटे अपराधों के लिए भी शारीरिक दंड दिया जाने लगा। एक प्रकार से यह स्वाभाविक ही था क्योंकि वे साधारणतया जुर्माना नहीं चुका सकते थे। प्रायश्चित्त के नियम और दंडविधान के अनुसार शूद्रों के बारे में निर्धारित दंड वस्तुतः उच्च वर्णों द्वारा क्रिय गये अपराधों के लिए विहित दंड के अनुपात में बहुत अधिक था। किंतु इससे कम से कम यह आभास तो मिलता है कि शूद्र को जान और जायदाद के अधिकार थे।²¹⁹ जिस प्रकार ग्रीस में दासों की हत्या दंड की सभावना के बिना की जाती थी उस प्रकार शूद्र का वध नहीं किया जा सकता था।

मौर्यपूर्व काल में शूद्र की सामाजिक स्थिति में परिवर्तन हुए तथा उसकी दशा और भी बिगड़ गई। विधि प्रवर्तकों ने उस पुरानी मान्यता पर जोर दिया कि शूद्र की उत्पत्ति सृष्टिकर्ता के पाँव से हुई है।²²⁰ और इस आधार पर उन्होंने संगति आहार विवाह और शिक्षा की दृष्टि से उस पर अनेक प्रकार की सामाजिक अशक्तताएँ आरोपित कर दी। इनके फलस्वरूप कई मामलों में तो उच्च वर्ण के लोगों ने आमतौर से और ब्राह्मणों ने खासतौर से शूद्रों का सामाजिक बहिष्कार कर दिया। बौधायन ने यह विधान किया कि स्नातक को अकूत स्त्री या शूद्र के साथ यात्रा नहीं करनी चाहिए।²²¹ गौतम के एक परिच्छेद की टीका में कहा गया है कि यहाँ स्नातक शब्द का आशय है ब्राह्मण या क्षत्रिय।²²² जिससे मालूम होता है कि यह नियम वैश्य पर लागू नहीं था। फिर, सफलता प्राप्त करने के लिए अनिवार्य नियम यह था कि सफलता के इच्छुक छात्र को स्त्री और शूद्र से बातचीत नहीं करनी चाहिए।²²³ शूद्र से भिन्न वर्ण की स्त्री (संभवतया उच्च वर्ण की) के शूद्रजात पुत्र (पतित) का साहचर्य अवाञ्छनीय माना जाता था।²²⁴ इसका तात्पर्य स्पष्टतया यह था कि उच्च वर्णों के साथ शूद्र का सामाजिक संपर्क कम हो जाए। धर्मसूत्रों में ऐसी प्रवृत्ति साफ दिखाई पड़ती है कि ब्राह्मण और शूद्र का सामाजिक विभेद बड़े। आपस्तम्ब और बौधायन का मत है कि यदि कोई शूद्र अतिथि के रूप में ब्राह्मण के घर आए तो उसे कुछ काम करने का भार सौंपना

चाहिए और जब काम संपन्न हो जाए तब उसे भोजन देना चाहिए।²²⁵ ब्राह्मण १ तो उसका सत्कार करे और न स्वयं खाना खिलाए, बल्कि ब्राह्मण का नौकर राजा के भंडार से चावल लाकर उसे भोजन कराए।²²⁶ गौतम का विचार है कि ब्राह्मणेतर जाति को, यज्ञ का अवसर छोड़ अन्यथा ब्राह्मण का अतिथि नहीं होना चाहिए,²²⁷ किंतु यज्ञ के अवसर पर भी वैश्य और शूद्र को ब्राह्मण का नौकर ही भोजन कराएगा।²²⁸ वैश्वदेव यज्ञ के अवसर पर यदि चटाल, कुत्ते और कौवे भी यज्ञ समाप्ति के समय उपस्थित हो जाएँ तो उन्हें भी कुछ अन्न दिया जाएगा।²²⁹ मालूम होता है कि इस यज्ञ में अनेकानेक देवताओं को नैवेद्य अर्पित किया जाता था जिससे इसका सांप्रदायिक और जनजातीय स्वरूप कुछ कुछ बना रहा और नए वर्गविभेद का उस पर बहुत असर नहीं पड़ा।

गौतम के मतानुसार यदि कोई शूद्र अस्सी वर्ष का बूढ़ा हो तो उस शहर के रहनेवाले नाजवान को उसके प्रति सम्मान प्रकट करना चाहिए।²³⁰ इसका मतलब यह हुआ कि उसका आचरण करने में उसकी आयु का सम्मान किया जाता था, न कि अन्य गुणों का। इसकी तुलना में शूद्र के लिए यह बाध्यकारी था कि वह आर्य का आदर करे भले ही वह उम्र में उससे छोटा ही क्यों न हो।²³¹ धर्मसूत्रों में वर्ण के अनुसार वदना और अभिवादन के जो स्वरूप निर्धारित किए गए हैं, उनसे प्रकट होता है कि समाज में शूद्र कितने पराधीन थे। आपस्तम्ब में बताया गया है कि ब्राह्मण अपनी दाहिनी बाँह को अपने कान के समानांतर क्षत्रिय उसे अपनी छाती के स्तर तक वैश्य अपनी कमर तक और शूद्र उसे अपने पाँव की सीध में रखकर अभिवादन करे।²³² विभिन्न वर्णों के लोगों के क्षेम-कुशल और स्वास्थ्य के सवय में जिज्ञासा करने के लिए भिन्न भिन्न शब्द विहित किए गए हैं। क्षत्रिय के स्वास्थ्य की जिज्ञासा के लिए प्रयुक्त किया जानेवाला शब्द है अमानय और शूद्र के लिए आरुण्य।²³³ यह भी बताया गया है कि किसी क्षत्रिय अथवा वैश्य का अभिवादन करने में लोगों को केवल सर्वनाम का प्रयोग करना चाहिए न कि उसके नाम का।²³⁴ इसका अर्थ हुआ कि मात्र शूद्र को उसके नाम से संबोधित किया जा सकता था। इस संबोधन की दृष्टि से द्विज वर्गों की स्थिति बहुत अच्छी थी। प्राचीन पालि ग्रंथों में निम्न वर्गों के लोगों ने किसी क्षत्रिय को उसके नाम से या उत्तम पुरुष में संबोधित नहीं किया है।²³⁵ राजा उदय को गंगमाल हजाम पारिवारिक नाम से संबोधित करता है इस पर उसकी माँ बड़े रोष के साथ कहती है, इस नीच नापितपुत्र को अपनी स्थिति का इतना भी गान नहीं है कि वह मेरे बेटे को जो पृथ्वी का मालिक है और क्षत्रिय जाति का है ब्रह्मदत्त कहकर पुकारता है।²³⁶

यह विचार कि जिस भोजन को शूद्र ने छू लिया वह अपवित्र हो गया और ब्राह्मण उसे ग्रहण नहीं कर सकता, सबसे पहले धर्मसूत्रों में मिलता है। आपस्तम्ब के मतानुसार किसी

अशुद्ध ब्राह्मण या उच्च वर्ण के व्यक्ति द्वारा स्पर्श किया गया भोजन अपवित्र तो हो जाता है किंतु इतना अपवित्र नहीं कि उसे ग्रहण ही नहीं किया जा सके।²³⁷ लेकिन कोई अपवित्र शूद्र यदि उसे उटाकर लाए तो उसे ग्रहण नहीं किया जा सकता।²³⁸ यही स्थिति उस आहार की है जिस पर किसी कुत्ते या पतित अथवा चंडाल की कोटि के अपपात्र की नजर पड़े।²³⁹ एक अन्य नियम में कहा गया है कि यदि भोजन करते समय किसी ब्राह्मण को कोई शूद्र स्पर्श कर दे तो उसे भोजन रोक देना चाहिए, क्योंकि शूद्र स्पर्श के कारण वह अपवित्र हो जाता है।²⁴⁰ आपस्तम्ब के इस कथन से तो उसकी कट्टरता ओर भी प्रकट होती है कि यदि कोई शूद्र विहित विधियों का अनुसरण भी करे तो भी उसके द्वारा लाया गया भोजन श्राद्ध नहीं है।²⁴¹ किंतु 'शूद्रवर्जम्' शब्द जिसका अर्थ यह किया जाता है कि शूद्रों का अन्न ग्रहण करना निषिद्ध है पुरानी पांडुलिपि में नहीं मिलता।²⁴² इससे पता चलता है कि पहले ऐसा विचार प्रचलित नहीं था जब केवल अपवित्र शूद्र का अन्न ग्रहण करना वर्जित था। फिर भी धर्मसूत्रों में निर्विवाद रूप से ब्राह्मणों को आदेश दिया गया है कि वे किसी शूद्र का अन्न ग्रहण नहीं करें।²⁴³ हरदत्त की टीकावाले आपस्तम्ब धर्मसूत्र के एक अनुच्छेद²⁴⁴ में ब्राह्मण को अनुमति दी गई है कि निम्न अभावग्रस्तता की स्थिति में वह शूद्र का अन्न ग्रहण कर सकता है किंतु शर्त यह है कि वह अन्न स्वर्ण और अग्नि को स्पर्श कराकर पवित्र बना लिया जाए और जैसे ही ब्राह्मण को कोई वैकल्पिक जीविका मिल जाए वैसे ही वह शूद्र का अन्न ग्रहण करना छोड़ दे।²⁴⁵ गौतम ने ऐसी कोई शर्त नहीं लगाई है। उन्होंने जीवननिर्वाह का साधन समाप्त हो जाने पर ब्राह्मण को शूद्र का अन्न ग्रहण करने की अनुमति देते समय²⁴⁶ यह छूट दी है कि वह पशुपालक चेतिविहर मजदूर परिवार के परिचित व्यक्ति और सेवक से प्राप्त अन्न ग्रहण करे।²⁴⁷ किंतु गौतम उसे यह अनुमति नहीं देते कि वह शूद्र के व्यवसायों को अपपात्रक जीवननिर्वाह करे।²⁴⁸ इतना ही नहीं उन्होंने यह नियम भी बनाया है कि स्नातक (अर्थात् हरदत्त के अनुसार, ब्राह्मण या क्षत्रिय) को शूद्र का पानी तक नहीं पीना चाहिए।²⁴⁹ ऐसा नियम केवल गौतम ने ही बनाया है। कुछ मामलों में तो ब्राह्मण द्वारा शूद्र के अन्न के बहिष्कार सबंधी नियमों को धर्मकियों और प्रायश्चित्त के आधार पर लागू कराया गया है। वसिष्ठ की दृष्टि में पूर्णतया योग्य ब्राह्मण वह है, जिसके उदर में शूद्र का एक भी दाना नहीं गया हो।²⁵⁰ ऐसे नियम के अनुसार स्वभावतया अपराधी ब्राह्मण यज्ञ का दान ग्रहण करने से बधित कर दिया गया होगा, जो उसकी आय का मुख्य साधन था। उन्होंने यह भी घोषित किया है कि यदि किसी ब्राह्मण के पेट में शूद्र का दाना हो और वह मर जाए तो उसका जन्म या तो ग्राम शूकर के रूप में अथवा शूद्र के ही परिवार में होगा।²⁵¹ इतना ही नहीं यदि कोई ब्राह्मण शूद्र के अन्न पर पला हो तो वह नित्य वेद का पाठ और पूजा अर्चना क्यों न करे उसे स्वर्ग नहीं मिल

सकता। पुनः, यदि वह शूद्र का अन्न खाकर स्त्री से सभोग करे तो उसके पुत्र शूद्र जाति के होंगे और पुनः उसे स्वर्ग की प्राप्ति नहीं हो सकेगी।²⁵² बौधायन का मत है कि यदि कोई व्यक्ति किसी शूद्र का अन्न ग्रहण करने या शूद्रस्त्रीगमन करने का अपराध करे तो उसके पाप का प्रायश्चित्त एक सप्ताह तक प्रति दिन सात बार प्राणायाम करने से होगा।²⁵³ इसी कर्म के लिए उन्होंने ऐसे प्रायश्चित्त की भी व्यवस्था की है कि प्रायश्चित्त करनेवाला उबाले हुए यव के दाने ग्रहण करने का समारोह आयोजित करे।²⁵⁴ किंतु ये प्रायश्चित्त इस काल की वास्तविक स्थिति के चोक्तक नहीं माने जा सकते। पहला प्रायश्चित्त चतुर्थ प्रश्न में आया है जिसके बारे में एक मत यह है कि यह ई. सन् ११०० वर्षीय शताब्दी का है,²⁵⁵ और दूसरे प्रायश्चित्त का उल्लेख तृतीय प्रश्न में हुआ है जो श्रुति के मतानुसार मूल रचना में पीछे चलकर जोड़ दिया गया है।²⁵⁶

धर्मसूत्रों से यह धारणा बनती है कि सामान्यतया आदर्श ब्राह्मण शूद्र का अन्न²⁵⁷ खासकर यदि शूद्र अपवित्र हो नहीं ग्रहण करते थे। लेकिन इस प्रतिबन्ध को लागू कराने के लिए जिस प्रायश्चित्त और धर्मकी का विधान है, वह बाद में सन्निविष्ट किया गया मालूम होता है। ऐसा कोई विधान इस काल में समवर्तता लागू नहीं था। यह स्पष्ट है कि क्षत्रिय और वैश्य पर ऐसा कोई भी प्रतिबन्ध नहीं लगाया गया था। वैश्वदेव यज्ञ के अवसर पर प्रथम तीन वर्णों के लोगों की देख रेख में शूद्र भोजन सामग्री तैयार करता था।²⁵⁸ रसोई करते समय उसे बिल्कुल साफ सुथरा रहना पड़ता था, ताकि भोजन दूषित न होने पाए। इस प्रयोजन के लिए उसे हर महीने के पूर्वार्ध और उत्तरार्ध के आठवें दिन अथवा पूर्णमासी या द्वितीया तिथि को अपने सर के बाल दाढ़ी और शरीर पर के केश मुड़वाने पड़ते थे और नाखून भी कटवाने पड़ते थे। इसके अलावा उसे अपने शरीर पर वस्त्र धारण किए हुए स्नान भी करना पड़ता था।²⁵⁹ सामान्यतया यह उपबन्ध किया गया था कि आर्य की नोकरी करनेवाले शूद्रों को प्रति मास अपने बाल एवं नाखून कटवाने चाहिए। बौधायन के विचारानुसार उनके पानी पीने का ढग आर्यों के समान ही था।²⁶⁰ धार्मिक अनुष्ठान में अत्यधिक पवित्रता का ध्यान रखा जाता है लेकिन उसमें भी शूद्र को भोजन बनाने की अनुमति दी जा सकती थी। इससे पता चलता है कि उच्च वर्णों के लोग जिनमें प्रायः ब्राह्मण सम्मिलित नहीं थे सामान्यतया शूद्र द्वारा बनाया गया भोजन ग्रहण करते थे। बाद की भी एक जातक कथा में रसोईवाले के व्यवसाय के बारे में कहा गया है कि यह व्यवसाय गुलामी और भाड़े के मजदूरों को करना चाहिए।²⁶¹ एक ऐसा दृष्टांत मिला है जिसमें एक क्षत्रिय पिता अपनी दासी पत्नी से उत्पन्न पुत्री के साथ खाने से परहेज करता है। किंतु यह परिच्छेद बाद के एक जातक की वर्तमान कथा में आता है,²⁶² अतः इसे उस कालावधि का नहीं माना जा सकता। जिन आदेशों के अधीन अपवित्र व्यक्ति द्वारा स्पर्श किया गया भोजन

और खासकर उसके जूठन का संपर्क तक करना निषिद्ध था तथा जिनके अपीन नियमों के उल्लंघन के लिए दंड दिया जाता था, वे प्राचीन पालि ग्रंथों में देखे जा सकते हैं।²⁶³ किंतु उनमें कोई भी ऐसी बात नहीं है जिससे सिद्ध होता हो कि वे खासकर शूद्रों के लिए बताए गए थे। ऐसा प्रायः इस कारणवश हुआ था कि प्राचीन भारोपीय ग्रंथों के अनुसार कुल के सभी सदस्य विशेष अवसरों पर सहभोज का आयोजन करते थे।²⁶⁴ जिसका प्रभाव जनजातियों के वर्णों में विभक्त हो जाने के बाद भी बना रहा।

धर्मसूत्रों के वैवाहिक नियम वर्ण के आधार पर बने थे। विवाह के आठ प्रकारों का उल्लेख सर्वप्रथम इसी अवधि में मिलता है। इनमें से गार्हपत्य और पैशाच (प्रलोभन देकर किया गया विवाह जिसमें सम्पत्ति ध्वनित होती है) विवाह वैश्यों और शूद्रों के लिए विधिसंगत समझे जाते थे। बौधायन के अनुसार प्रथम कोटि का विवाह वैश्यों के लिए और द्वितीय कोटि का विवाह शूद्रों के लिए विहित था।²⁶⁵ इस विचार का औचित्य सिद्ध करने के लिए उन्होंने बताया है कि चूंकि वैश्य और शूद्र कृषिकर्म और सेवा में व्यस्त रहते थे इसलिए उनकी पत्नियाँ उनके नियंत्रण में नहीं रह सकती थीं।²⁶⁶ इससे संकेत मिलता है कि निम्न वर्ग की महिलाओं को अपनी जीविका अर्जित करने के लिए नोकरी करनी पड़ती थी, जिससे वे अपेक्षाकृत अपने अपने पतियों से स्वतंत्र रहती थीं। उच्च वर्णों की महिलाएँ अपना जीविकोपार्जन करने में असमर्थ थीं अतः उन्हें अधिक आश्रित बनकर रहना पड़ता था किंतु समाज में उनकी मर्यादा अधिक थी।

वैवाहिक सबंध के रथायित्व का विचार वर्ण की दृष्टि से किया जाता था। वसिष्ठ का मत है कि जितना ही ऊँचा वर्ण होगा वैवाहिक जीवन उतना ही अधिक स्थाई होगा। इसी दृष्टि से विहित किया गया है कि यदि पति घर छोड़कर चला जाए तो ब्राह्मण या क्षत्रिय की पत्नी जिसे सतान हो पाँच वर्ष तक प्रतीक्षा करेगी वैश्य की पत्नी चार वर्ष तक और शूद्र की तीन वर्ष तक रह देवेगी। यदि उसे सतान नहीं हो तो ब्राह्मण की स्थिति में प्रतीक्षा की अवधि एक वर्ष घट जाएगी और क्षत्रिय वैश्य तथा शूद्र की प्रतीक्षा अवधि दो दो वर्ष कम हो जाएगी।²⁶⁷ इसके फलस्वरूप शूद्र की पत्नी को केवल एक वर्ष तक प्रतीक्षा करनी होगी। इस तरह के नियम से पुनः यह अर्थ निकलता है कि निम्न वर्ण की रिजियाँ अपेक्षाकृत अधिक स्वाधीन होती थी और उनका विवाह सबंध आसानी से विच्छेदन योग्य था।

किंतु उच्च वर्ण के पति अपनी शूद्र पत्नियों के प्रति समान बर्ताव नहीं करते थे। वसिष्ठ का कहना है कि काली जाति की शूद्र पत्नी को सुख संभोग के लिए रखल रखा जा सकता है।²⁶⁸ पर उससे विवाह नहीं किया जा सकता।²⁶⁹ इसी ग्रंथ के एक परिच्छेद में यह अनुमति दी गई है कि आर्य शूद्र जाति की महिलाओं से विवाह कर सकता है यदि उस विवाह में समुचित वेदमंत्रों का पाठ न किया जाए। किंतु स्वयं वसिष्ठ इसे वांछनीय नहीं

मानते, ²⁷⁰ क्योंकि इस तरह के विवाह से परिवार की मर्यादा का ह्रास होता है और मृत्यु के पश्चात् उस व्यक्ति को स्वर्ग नहीं मिलता। ²⁷¹ आपस्तम्ब के मतानुसार यह श्रेयस्कर नहीं कि कोई ब्राह्मण शूद्र महिला का सम्भोग करे या कृष्ण वर्ण के व्यक्ति की नौकरी करे। ²⁷² आपस्तम्ब और बोधायन, दोनों ने ही ऐसे व्यक्तियों के लिए शुद्धिकरण सस्कार विहित किए हैं जिनका शूद्र वर्ण की महिला के साथ सम्भोग है। ²⁷³ किन्तु बोधायन *धर्मसूत्र* के ये दोनों परिच्छेद चतुर्थ प्रश्न में आए हैं जो बाद में जोड़े गए हैं, जैसा कि पहले भी बताया जा चुका है। अतः ऐसे प्रायश्चित्त इस काल पर लागू नहीं माने जाने चाहिए। यह विचार कि शूद्र पत्नी वर्जनीय है, वसिष्ठ के एक पूर्ववर्ती नियम के प्रतिकूल पड़ता है, जिसमें कहा गया है कि ब्राह्मण तीन पत्नियाँ रख सकता है, क्षत्रिय दो, और वैश्य तथा शूद्र एक एक। ²⁷⁴ इसके द्वारा प्रथम दो वर्णों के लोगों को स्पष्ट अनुमति मिली हुई है कि वे शूद्र स्त्री से नियमित रूप में विवाह कर सकते हैं। अतः संभव है कि यह विचार बाद में सत्रिविष्ट हुआ हो कि शूद्र पत्नियाँ केवल सुख सम्भोग के लिए अंगीकृत की जाएँ। यह भी स्पष्ट है कि कोई सुखी सपन व्यक्ति कई पत्नियों का निर्वाह कर सकता है। इस प्रकार उच्च वर्णों में जहाँ बहुविवाह का चलन उनकी आर्थिक संपन्नता का परिचायक है वहाँ शूद्रों में एक विवाह की प्रथा ²⁷⁵ उनकी आर्थिक विपन्नता सूचित करती है।

यद्यपि नीच जातियों की स्त्रियों से विवाह करने की अनुमति है, किन्तु धर्मसूत्रों में इसके विपरीत क्रम के विवाह को बहुत हेय समझा गया है। ²⁷⁶ गौतम का मत है कि यदि कोई शूद्र अपनी जाति से भिन्न किसी महिला से पुत्र उत्पन्न करे तो उसे पतित समझा जाएगा। ²⁷⁷ इन्हीं विवाहों और सम्भोगों के कारण अधिकतर प्राचीन विधिग्रन्थों में लगभग एक दर्जन मिश्रित (वर्णसंकर) जातियों की उत्पत्ति का वृत्तांत दिया गया है। इस प्रकार क्षत्रिय वर्ण की स्त्री से शूद्र द्वारा उत्पन्न सत्तान को 'क्षत्रु' कहा गया है और वैश्य जाति की स्त्री से उत्पन्न सत्तान को 'मागध' कहा गया है। ²⁷⁸ ब्राह्मण स्त्री से उत्पन्न शूद्रपुत्र चंडाल माना गया है। ²⁷⁹ गौतम के मतानुसार किसी शूद्र पत्नी से ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य और शूद्र द्वारा उत्पन्न व्यक्ति क्रमशः 'पारशव', 'यवन', 'करण' और शूद्र कहलाता है। ²⁸⁰ किसी शूद्र पत्नी से उत्पन्न ब्राह्मण पुत्र 'निषाद' कहलाता है। ²⁸¹ उसकी सत्तान जो किसी शूद्र स्त्री से उत्पन्न हो, 'पुल्कस' कहलाती है और निषाद जाति की स्त्री से किसी शूद्र द्वारा उत्पन्न पुत्र 'कुहुटक' कहलाता है। ²⁸² क्षत्रिय और शूद्र पत्नी के सम्भोग से उत्पन्न सत्तान 'उग्र' कहलाती है। ²⁸³ तथा वैश्य और शूद्र की सत्तति को रथकार माना गया है। ²⁸⁴ जातियों की उपर्युक्त सूची बताती है कि धर्मसूत्रों के मतानुसार शूद्र और उच्च वर्णों के लोगों के बीच अनुलोम वर्णों के क्रम में और प्रतिलोम (वर्णक्रम के विपरीत) सम्भोगों को संकर जातियों के उद्भव का महान स्रोत माना गया है और इन्हीं में से अनेक को अद्वैत की श्रेणी

में रखा गया है। किंतु इनमें से अधिकतर सकर जातिपों पिछड़ी जनजाति की थीं जिन्हें मनमाने ढंग से वणों से जैसे तैसे जोड़कर चातुर्वर्ण्य व्यवस्था में मिला लिया गया था।²⁸⁵ इतना ही नहीं, ऐसी व्याख्याओं के कारण कालक्रम से नई-नई जातिपों बनी होंगी क्योंकि आधुनिक काल में भी ऐसा हुआ है।²⁸⁶

यद्यपि पूर्वकालीन गृहसूत्रों में कहीं भी शूद्रों को दीक्षा सस्कार से वंचित करने का स्पष्ट उल्लेख नहीं है, फिर भी आपस्तब धर्मसूत्र से पता चलता है कि उसे उपनयन और वेगध्ययन की अनुमति नहीं दी जा सकती है।²⁸⁷ किसी शूद्र और खासकर चंडाल की उपस्थिति को वेदपाठ बंद कर देने का पर्याप्त कारण माना गया है।²⁸⁸ ऐसी स्थितियों को बौधायन और गोतम दोनों ही, सभी प्रकार के अध्ययन के लिए बाधक मानते हैं।²⁸⁹ गातम तो यहाँ तक कहते हैं कि हमेशा एक ही शहर में नहीं पड़ते रहना चाहिए।²⁹⁰ मस्करिन का प्यार है कि यह ऐसे शहर के बारे में कहा गया होगा जिसके निवासी मुख्यतया शूद्र हों।²⁹¹ केवल गोतम ने बताया है कि यदि कोई शूद्र वेद की ऋचाओं का पाठ करे तो उसकी जीभ काट ली जानी चाहिए और यदि वह उन ऋचाओं को स्मरण रखे तो उसके शरीर के दो टुकड़े कर दिए जाने चाहिए।²⁹² इस तरह के भीषण दंड विधान में मनु की कट्टर मनोवृत्ति का आभास मिलता है अतः यह सोचा जा सकता है कि इसे गोतम के विधि ग्रंथ में बाद में जोड़ दिया गया होगा।²⁹³ किंतु यह स्पष्ट है कि इस काल में भी शूद्र को वेद की शिक्षा देने का तीव्र विरोध किया जाता था।

आपस्तब के एक परिच्छेद में शूद्र को वेद पढ़ाने का समर्थन किया गया है जहाँ उन्होंने यह बताया है कि छात्र को चाहिए कि वेद पढ़ाने के लिए अपने गुरु को शुल्क दे वरी उाकी यह भी स्पष्ट अनुमति है कि गुरु (शिक्षक) सभी परिस्थितियों में किसी उग्र अथवा किरी शूद्र से शुल्क ग्रहण कर सकता है।²⁹⁴ यह किसी प्राचीन स्थिति का परिचायक हो सकता है जब शूद्र को वैदिक शिक्षा के लिए अनुमति प्राप्त थी। किंतु आगे चलकर न केवल गोतम और वसिष्ठ ने बल्कि स्वयं आपस्तब ने भी उसे इस सुविधा से वंचित कर दिया। वेद विधि (धर्म) का स्रोत है और वसिष्ठ का मत है कि शूद्र धर्मसंबंधी कोई भी विषय जानने का पात्र नहीं है।²⁹⁵ स्पष्ट है कि ऐसे विचार का आशय यह था कि शूद्रों को उस विधि से सर्वथा अपरिचित रखा जाए जिससे वे शासित होते थे।

आपस्तब में कहा गया है कि रित्र्यं और शूद्र अध्ययन के परिशिष्ट का अध्ययन कर सकते हैं।²⁹⁶ इसके अंतर्गत नृत्य संगीत और दैनिक जीवन से संबंधित कला और विद्या है।²⁹⁷ गातम के एक परिच्छेद की टीका करते हुए मस्करिन ने इसी तरह की शिक्षा का उल्लेख किया है। उन्होंने स्मृतियों से उद्धरण प्रस्तुत किए हैं जिनमें बताया गया है कि विद्या को हस्ति प्रशिक्षण (पीलवानी) की शिक्षा दीमा दी जानी चाहिए।²⁹⁸ इन सबका

आशय यह हो सकता है कि शूद्रों को कला और शिल्प का प्रशिक्षण तो दिया जा सकता था, किंतु उन्हें वेद के अध्ययन से वंचित रखा गया था जो बहुत कुछ साहित्यिक शिक्षा के समान था। इस तरह धर्मसूत्रों ने शास्त्रीय शिक्षा, जो द्विज वर्णों तक ही सीमित थी और शिल्पशिक्षा जो शूद्रों के लिए अभिप्रेत थी— दोनों को पृथक् करने का प्रयास किया। यह भी उल्लेख किया गया है कि वेद अध्ययन से कृषिकर्म में बाधा पड़ती है और कृषिकर्म से वेद के अध्ययन में।²⁹⁹ स्वभावतया इस प्रकार के नियम से न केवल शूद्र बल्कि ऐसे वैश्य भी प्रभावित हुए जो स्वयं खेती गृहस्थी करते थे। हम यह नहीं जानते कि व्यवहार में यह नीति कहीं तक सफल हुई। बाद के एक जातक से जानकारी मिलती है कि दो चंडालपुत्र तक्षशिला में शिक्षा पाने के लिए छद्म वेश धारण करके गए, किंतु जब उन्होंने असावधानी से अपनी बोलचाल की भाषा का प्रयोग किया तो भेद खुल गया और उन्हें सस्था से निकाल दिया गया।³⁰⁰ लेकिन अन्य जातक कथाओं से पता चलता है कि विद्यालयों में सोदागरी और दर्जियों³⁰¹ तथा यक्षुओं के भी पुत्र पढ़ने थे।³⁰² इस प्रकार इस काल में भी शूद्र पूर्णतया शिक्षाप्राप्ति से वंचित नहीं थे।

धर्मसूत्रों में शूद्र के लिए वेद का अध्ययन निषिद्ध था, जिसके फलस्वरूप वे यज्ञों और धार्मिक कृत्यों में भाग नहीं ले सकते थे, क्योंकि इनमें केवल वैदिक मंत्रों का प्रयोग होता था। *आश्वलायन गृहसूत्र* के एक नियम³⁰³ का अर्थ इस प्रकार किया गया है कि शूद्र मधुपर्क समारोह के अवसर पर होनेवाले वेदमंत्रों का पाठ सुन सकते थे।³⁰⁴ इसी प्रकार जैमिनी ने एक प्राचीन गुरु बादरि का उद्धरण लिया है जिसमें कहा गया है कि चारों वर्णों के लोग वैदिक यज्ञ कर सकते हैं।³⁰⁵ किंतु उन्होंने बादरि के विचार का समर्थन नहीं किया है।³⁰⁶ जिससे मालूम होता है कि वह भी उस युग के कट्टर विचारों से प्रभावित थे। वैदिक यज्ञ के लिए शूद्र अग्निस्थापन नहीं कर सकता था।³⁰⁷ वह किसी सत्कार का अधिकारी नहीं था।³⁰⁸ वैदिक यज्ञ से उसका बहिष्कार इस सीमा तक कर दिया गया था कि कुछ धार्मिक कृत्यों में तो उसकी उपस्थिति वर्जित थी और उसे देखना भी मना था।³⁰⁹ शूद्र सामान्यतया 'नम' का उच्चारण भी नहीं कर सकता था।³¹⁰ इसका उच्चारण वह विशेष रूप से अनुमति मिलने पर ही कर सकता था।³¹¹ किंतु गौतम ने कुछ ऐसे ऋषियों का उल्लेख किया है, जिन्होंने पाक यज्ञ (साधारण गृह्य कर्म) नाम से विदित कुछ छोटे छोटे यज्ञों की सूची बनाई है, जिनका संपादन शूद्र कर सकता है।³¹² बोधायन ने अन्य आचार्यों का भी उल्लेख किया है जिन्होंने कहा है कि जल में निमज्जन और स्नान सभी वर्णों के लिए विहित है किंतु मार्जन (मंत्रों का उच्चारण करते हुए शरीर पर पानी छिड़कना) केवल द्विज का कर्तव्य है।³¹³

यह तर्क दिया जाता है कि विभिन्न प्रकार के धार्मिक समारोह और यज्ञों का संपादन

नहीं करना शूद्र के लिए लाभकर ही था, क्योंकि उनके संपादन के दायित्व से वह मुक्त था।³¹⁴ किंतु आधुनिक दृष्टि से जो बात उसके लिए लाभकर समझी जाती है वह उस काल के सामाजिक दृष्टिकोण के अनुसार अलाभकर थी, जिसके अनुसार यज्ञ न करनेवाले लोगों को समाज में हेय समझा जाता था।³¹⁵

गौतम ने यह नियम बनाया है कि शूद्र अपनी पत्नी के संग रहेगा।³¹⁶ हरदत्त ने एक अन्य टीकाकार का उद्धरण दिया है जिसने इसका अर्थ किया है कि शूद्र केवल गृहस्थ के रूप में जीवन व्यतीत कर सकता है, छात्र, आश्रमवासी या वपस्वी के रूप में नहीं।³¹⁷ मालूम होता है कि आगे चलकर ब्राह्मण के लिए सामान्यतया चार, क्षत्रिय के लिए तीन, वैश्य के लिए दो तथा शूद्र के लिए एक आश्रम विहित थे।³¹⁸ हो सकता है कि बराबर ऐसी स्थिति नहीं रही हो, किंतु शूद्र के साथ जो भेदभाव रखा गया वह सगत ही मालूम होता है, क्योंकि यह कार्य ऐसा था जिसे वह एक गृहवासी के रूप में ही संपन्न कर सकता था।

किंतु शूद्र को श्राद्ध कर्म की अनुमति थी।³¹⁹ लेकिन गौतम और वसिष्ठ ने विहित किया है कि किसी सर्पिंड के जन्म या मरण से वह एक महीने तक अशौच में रहेगा।³²⁰ वसिष्ठ के मतानुसार ब्राह्मण, राजन्य और वैश्य के लिए यह अवधि क्रमशः दस पंद्रह और बीस दिन की होती है।³²¹ गौतम ने इस अवधि में से चार दिन क्षत्रिय के लिए और आठ दिन वैश्य के लिए घटा दिया है।³²² अशौच की सबसे लंबी अवधि को मानने के कारण शूद्र को भारी फठिनाई का सामना करना पड़ता था। अपनी जीविका उपार्जित करने में असमर्थ होने के कारण उसे अपने महान्न या मालिक की कृपा पर निर्भर रहने को बाध्य होना पड़ता था। हाल में भी देखा गया है कि मृत्यु के कारण हुए अशौच की अवधि में गरीब शूद्र घर घर भीख मोंगता था। किंतु एक दृष्टि से उसकी स्थिति अच्छी थी, वह इतना अपवित्र नहीं समझा जाता था कि उच्च वर्णों का मुर्दा घूना उसके लिए वर्जित हो। वह ब्राह्मण के शय को भी श्मशान घाट से जा सकता था,³²³ और वहाँ चिता का स्पर्श कर सकता था।³²⁴

तीन उच्च वर्णों में से ब्राह्मण से यह आज्ञा की जाती थी कि वह पूरी नियम निष्ठा से अपना धार्मिक कर्तव्य निभाएगा। बौधायन ने कहा है कि राजा को चाहिए कि जो ब्राह्मण प्रातः और सायंकाल सध्यावदन नहीं करे, उससे शूद्र का कार्य कराए।³²⁵ जो ब्राह्मण शारीरिक श्रमवाली जीविका अपनाएगा वह ब्राह्मणत्व खो बैठेगा। बौधायन का मत है कि जो ब्राह्मण पशुपालन करे, व्यापार करके जीविका चलाए, शिल्पी अभिनेता सेवक या सूदधोर का काम करे उसके साथ शूद्रवत् व्यवहार किया जाना चाहिए।³²⁶ गौतम इससे भी आगे बढ़कर कहते हैं कि यदि कोई आर्य किसी आर्यतर (अर्थात् शूद्र) व्यक्ति का

व्यवसाय अपनाए तो वह उसी कोटि का बन जाएगा।³²⁷ इस परिच्छेद पर टिप्पणी करते हुए हरदत्त ने कहा है कि यदि कोई व्यक्ति ब्राह्मण होकर भी किसी आर्येतर व्यक्ति का पेशा अपनाए तो शूद्र को उसकी सेवा नहीं करनी चाहिए। उनका यह मत भी है कि जो शूद्र किसी आर्य का काम करे, उससे आर्येतर व्यक्तियों का पेशा अपनानेवालों को घृणा नहीं करनी चाहिए। सामान्यतया ऐसी घृणा में कोई तथ्य तो नहीं दीख पड़ता, क्योंकि आर्यों का दर्जा ऊँचा था। फिर भी, ये नियम बताते हैं कि उच्च वर्णों के सदस्य, खासकर ब्राह्मण, शारीरिक श्रम सबयी व्यवसायों के प्रति घृणा का भाव रखते थे और यही कारण था कि जब उन्हें शारीरिक श्रम करके अपनी जीविक चताने के लिए बाध्य होना पड़ता था, तब वे शूद्र समझे जाते थे।³²⁸ *विनय विट्ठल* में कृषि व्यापार और पशुपालन को उच्च कोटि का काम माना गया है।³²⁹ जाहिर है कि यह वैश्य के कर्मों का उल्लेख करता है। दूसरी ओर बड़ई और भगी का काम हीन कोटि का समझा जाता था।³³⁰ इसी ग्रंथ में नलकार (बौंस का काम करनेवाला), कुम्हार, पेसकार (बुनकर), घम्भकार और नहापित (हज्जाम), पौधों के व्यवसाय का हीन कोटि का बताया गया है।³³¹ किंतु एक स्थान पर बुनकर, नलकार, कुम्हार और हज्जाम के कार्य को सामान्य शिल्प की सूची में रखा गया है,³³² जिससे पता चलता है कि पौधों के व्यवसाय अर्थात् घम्भकार के व्यवसाय को सभी लोग हेय समझते थे।

इन शिल्पों को समाज में कैसा दर्जा मिला था, उसका अलग अलग आकलन करने पर पता चलता है कि सामान्यतया कुम्हार के कर्म को बुरा नहीं माना गया है।³³³ किंतु एक जगह बुनकर (ततुवाप) के काम को हीन कोटि का बताया गया है।³³⁴ मालूम होता है कि हज्जाम भी उपहास का पात्र होता था।³³⁵ इस प्रकार यद्यपि उपास नामक हज्जाम मिश्रु बन गया था, फिर भी मिश्रुणियों उसे ऐसे हीन कुल में उत्पन्न कहकर निन्दित करती थीं जिसका पेशा लोगों के सिर की मालिश करना और गंदगी को साफ करना है।³³⁶ इससे मालूम होता है कि कुछ व्यवसायों को हीन कोटि का मानने की प्रवृत्ति प्रचलित थी। चूँकि ऐसे कार्य विभिन्न वर्ग के शूद्रों द्वारा किए जाते थे इसलिए कालक्रम में पूरे शूद्र वर्ण के पेशे को कलंकित किया जाने लगा। *दीर्घ निरुप* के एक परिच्छेद से यह बात स्पष्ट हो जाती है जिसमें शूद्रों के कृत्यों का निर्धारण करने में तुदाचार खुदाचार ति वाक्यछन्द का प्रयोग किया गया है।³³⁷ इसका अर्थ यह हुआ कि शूद्र वे हैं जो शिकार और अन्य हीन कर्म द्वारा जीवन निर्वाह करते हैं। एक जैन ग्रंथ में भी वृत्तल गृहदास (जन्मजात दास) और हीन कुल में उत्पन्न अपम व्यक्ति जैसे शब्दों का प्रयोग उसी रूप में किया गया है जिस रूप में कुत्ता, घोर डकैत ठग, भकार आदि को दुक्काया जाता है।³³⁸

प्राचीन पालि ग्रंथों में पाँच हीन जातियों दया चंडान नेसा देण रथकार और

पुक्स जातियों की चर्चा बार-बार हुई है।³³⁰ उन्हें नीच कुल³⁴⁰ और हीन जाति³⁴¹ का बताया गया है। हीन व्यवसायों, कार्यों और जातियों की गणना मूलतः मौर्यपूर्व काल की मानी जाती है, क्योंकि बुद्ध अपने भिक्षुओं को निदेश देते हैं कि वे भिक्षुओं की पूर्व जाति, सिम्प, कम्म आदि का हवाला देकर उन्हें अपमानित न करें और इस प्रकार सभ में भेदभाव उत्पन्न न करें।³⁴²

बौद्ध ग्रंथों की अनेक हीन जातियाँ ब्राह्मणकालीन समाज के अछूत वर्गों से मोटे तौर पर मिलती जुलती हैं। बौद्ध और जैन ग्रंथों के अनुसार चंडाल और पुक्स शूद्र वर्ण में सम्मिलित नहीं थे।³⁴³ किंतु धर्मसूत्रों ने उन्हें मिश्रित जातियों की सूची में रखा है, और इनमें शूद्र जातियों का खून मिला है। पतंजलि का कथन है कि पाणिनि ने चंडाल और मृतप (शवों की रखवाली करनेवाला) को उन शूद्रों की कौटि में रखा है जो नगरों और गाँवों से बाहर रहते थे, जिनका स्पर्श हो जाने से ब्राह्मणों का कास्य पात्र सदा के लिए अपवित्र हो जाता था।³⁴⁴

मूलतः चंडाल आदिवासी प्रतीत होते हैं। यह उनकी बोली से ही स्पष्ट हो जाता है।³⁴⁵ एक जैन ग्रंथ में अन्य जनजातियों अर्थात् शबर, प्रविड, कलिंग गोड और गांधारों के साथ उनका उल्लेख किया गया है।³⁴⁶ किंतु कालक्रम से चंडाल अछूत समझे जाने लगे। आपस्तंब का मत है कि चंडाल को छूना और देखना पाप है।³⁴⁷ किंतु यह परिच्छेद उसके धर्मसूत्र की पहली की दो पांडुलिपियों में नहीं मिलता,³⁴⁸ जिससे पता चलता है कि अस्पृश्यता प्रायः मौर्यपूर्व काल के अंत में आई। इसी प्रकार का एक उपबन्ध गौतम के परवर्ती ग्रंथ में मिलता है कि यदि किसी चंडाल के स्पर्श से शरीर अपवित्र हो जाए तो सभी वस्त्रों के साथ स्नान करके उसे पवित्र किया जा सकता है।³⁴⁹

पालि ग्रंथों में चंडालों को स्पष्टतया अछूत बताया गया है। बाद के एक जातक में चंडाल को अथमाथम कौटि का माना गया है।³⁵⁰ चंडाल का शरीर स्पर्श करके आनेवाली हवा दूषित समझी जाती थी।³⁵¹ चंडाल पर दृष्टि पड़ना अपशकुन माना जाता था।³⁵² यही कारण है कि बनारस के एक सेट्टि की लड़की चंडाल को देखने पर अपनी आँखें धोने लगती है क्योंकि वे आँखें अथम व्यक्ति को देखने के कारण दूषित हो गई थी।³⁵³ यदि चंडाल भोजन या पेय सामग्री को देख ले तो उसे ग्रहण करना वर्जित था।³⁵⁴ आग्नवश भी उसका अन्न ग्रहण कर लेने पर लोगों को सामाजिक बहिष्कार का भागी बनना पड़ता था। कहा जाता है कि सोलह हजार ब्राह्मण अपनी जाति से इसलिए बहिष्कृत कर दिए गए कि उन्होंने अनजाने ऐसा अन्न ग्रहण किया जो शूद्र के जूठन के स्पर्श से दूषित हो गया था।³⁵⁵ ऐसे ब्राह्मण का भी वर्णन आया है जिसने भूख की पीड़ा में चंडाल का जूठा रखा लिया और अपनी जाति के लोगों की निंदा से बचने के लिए आत्महत्या कर ली।³⁵⁶ एक

जातक कथा में बताया गया है कि जब चंडाल शहर में प्रवेश करता है तब लोग उसे मार मारकर बेहोश कर देते हैं।³⁵⁷ इसी प्रकार की कथा बाद के जैन ग्रंथ में आई है। कहा गया है कि जब कामदेव की पूजा के अवसर पर बनारस के मातंग नेता के दो बेटे गायक और नर्तक दल को लेकर पहुँचे तो उच्च जाति के लोगों ने उन्हें लातों और थप्पड़ों से मारा और शहर से बाहर निकाल दिया।³⁵⁸ जो भी हो, जातक प्रसंगों से पता चलता है कि यद्यपि उच्च वर्णों के सभी लोग चंडालों का असपृश्य समझकर घृणा करते थे, फिर भी ब्राह्मण उनसे विशेष नफरत करते थे।

जब ब्राह्मणप्रधान समाज में चंडालों को संभवतया शिकारी और बहेलिया होने के कारण स्थान मिला तब उन्हें पशुओं और मनुष्यों के शव फेंकने का काम सौंपा गया। वे हमेशा शवों को हटाने और जलाने के काम³⁵⁹ से सबद्ध दीख पड़ते हैं।³⁶⁰ यह काम पण भी करते थे, जो चंडाल कहलाते थे।³⁶¹ चंडालों को कभी कभी सड़क पर झाड़ू लगाने के लिए कहा जाता था।³⁶² धर्मसूत्रों में चंडाल को जल्लाद के रूप में चित्रित नहीं किया गया है, जो अपराधियों को फाँसी पर चढ़ाता है। जातक में उसे अपराधी को कोड़ा मारने और उसका अंगविच्छेद करनेवाला बताया गया है।³⁶³ कहा गया है कि जातक में जिस घोरपातक की चर्चा आई है, संभव है कि वह चंडाल हो।³⁶⁴ कुछ चंडाल बाजीगरी और कलाबाजी का व्यवसाय करके अपनी जीविका चलाते थे।³⁶⁵ आज भी उत्तर भारत में पिछड़ी जाति के घुमकूड़ लोग एक स्थान से दूसरे स्थान में जाकर यह वेशा करते हैं। चंडाल दुष्टपूर्ण और गदा जीवन व्यतीत करते थे। पालि ग्रंथ में दी गई एक उममा से पता चलता है कि जब चंडाल के बच्चे फटा चिटा कपड़ा पहने हुए अपने हाथ में भिक्षापात्र लेकर गाँव या शहर में प्रवेश करते हैं, तब वे सिर झुकाए हुए आगे बढ़ते हैं।³⁶⁶ बाद के एक जातक से हमें मालूम होता है कि चंडाल के पास एक जोड़ा रमीन वस्त्र (जो अन्य लोगों से उसका विभेद कर सके) एक कमरबंद जीर्ण शीर्ष वस्त्र और मिट्टी का एक पात्र रहता था।³⁶⁷

साधारण बोलचाल की भाषा में वह व्यक्ति चंडाल कहलाता था जिसमें कोई भी गुण न हो जो धर्म और नैतिक चरित्र से विहीन हो।³⁶⁸ फिक ने ठीक ही कहा है कि जातकों से प्रकट होता है कि चंडालों का जो चित्रण उन्होंने किया है, उसमें व्यवहार और सिद्धांत में बहुत अंतर नहीं है।³⁶⁹ किंतु यह बड़ा महत्वपूर्ण है कि चंडालों के संबंध में अधिकांश प्रसंग बाद के जातकों में खासकर चौथे खंड में आए हैं अतः वे मौर्यपूर्व काल के अथवा उसके बाद के भी माने जा सकते हैं।

पुलकस और पुक्कस ऐसी आदिम जाति के जात होते हैं जो शिकार करके या बाँस की वस्तुएँ बनाकर जीवनयापन करते थे,³⁷⁰ किंतु धीरे धीरे उन्हें ब्राह्मणकालीन समाज में खास खास ढंग के कार्यों के लिए रख लिया गया यथा मंदिर और राजमहल से फूलों को

हटाना।³⁷¹ फूल हटाने के लिए वे मंदिर के प्राण में प्रवेश कर सकते थे, जिससे पता चलता है कि वे चंडाल जैसे अशुभ नहीं माने जाते थे।

वैण एक दूसरी जनजाति थी जो शिकार और बाँस का काम करके निर्वाह करती थी।³⁷² एक परवर्ती जातक में वैणुकार या वेलुकार का वर्णन आया है जो बाँस काटकर बोझ बनाने के लिए चाकू लेकर जंगल जाता है, ताकि उसका व्यापार कर सके।³⁷³ धर्मसूत्रों में वैणों की भी उत्पत्ति का अन्वेषण किया गया है। बौधायन का मत है कि वैण वैदेहक पिता (वैश्य पिता और क्षत्रिय माता से उत्पन्न) और अबध माता (ब्राह्मण पिता और वैश्य माता से उत्पन्न) की सतति था।³⁷⁴ इस प्रकार चंडाल और पुल्कस की भाँति वैण में शूद्र का रक्तसंपर्क नहीं था। यद्यपि एक परवर्ती जातक में वैणी शब्द को चंडाल के साथ कोष्ठबद्ध किया गया है,³⁷⁵ फिर भी ऐसा कोई प्रमाण नहीं मिलता जिससे यह पता चले कि वैणों को चंडाल के समान अस्पृश्य समझा जाता था। *विनय पिटक* की टीका में स्पष्ट बताया गया है कि वैण के रूप में जन्म लेने का अर्थ हुआ बढई (तच्छक) के रूप में जन्म लेना।³⁷⁶ जब वैण और तच्छक शब्द समान अर्थबोधक हैं तब यह बात विचित्र लगती है कि जिस तच्छक को वैदिक समाज में ऊँचा दर्जा मिला हुआ था उसे बौद्ध ग्रंथों में अशुभ जाति की कोटि में दिखाया जाए।

बौद्ध ग्रंथों में रथकार को भी अशुभ जाति का माना गया है किंतु ब्राह्मण ग्रंथों में उसकी सामाजिक हैसियत उच्च कोटि की ही रखी गई है। गृह्यसूत्र में उसके उपनयन का भी उल्लेख किया गया है।³⁷⁷ राज डेविड्स का विचार है कि रथकार आदिम जाति के थे।³⁷⁸ यह सही नहीं मालूम पड़ता, क्योंकि वैदिक काल में वे आर्य विश्व के अंग थे। किंतु संभव है, बाद में कुछ आदिम जातियाँ रथकारों की पंक्ति में मिला दी गई हों। परवर्ती जातक के एक अनुच्छेद³⁷⁹ के आधार पर यह सुझाव दिया गया है कि रथकार का ओहदा इसलिए गिर गया कि उसने धर्मकार का काम आरंभ कर दिया।³⁸⁰ किंतु रथकार भी राजा के रथ के पहिए बनाने में सलग्न रहता था।³⁸¹ इतना ही नहीं यद्यपि धर्मकार का काम हीन कोटि का माना जाता था फिर भी वह अशुभ जातियों की सूची में नहीं रखा गया था। बौद्ध ग्रंथों में रथकार को अशुभ जाति का मानने का एक कारण प्रायः यह था कि बौद्धों को युद्ध से घृणा थी और रथकार युद्ध के लिए रथों का निर्माण करते थे। जो भी हो इतना तो स्पष्ट है कि वे चंडाल और पुल्कस के स्तर तक नीचे नहीं गिरे थे।

बौद्धों ने हीन जातियों की जो सूची बनाई उसमें नेसादों को कैसे सम्मिलित किया गया, इसकी व्याख्या करना बहुत कठिन नहीं है। यह धर्मसूत्रों में उनकी हीन स्थिति से मिलता जुलता है। वे लोग आर्यपूर्व जनजातियों में से थे जो नाटे कद के होते थे। उनका रंग कोयले जैसा काला आँखें ताल³⁸² कपोल उभरे हुए नाक विपटी और बाल तौबे के

रग के थे।³⁸³ उनके सबध में विविध परंपरा चली आ रही है कि वे वेण राजा के तन से उत्पन्न हुए थे,³⁸⁴ जिसने मुनियों पर बहुत अत्याचार किए। इससे अनुमान किया जा सकता है कि उन्होंने ब्राह्मणवाद के विकास का विरोध किया था। जब उन्हें ब्राह्मणप्रधान समाज में समाविष्ट कर लिया गया तब भी निषाद मुख्यतया शिकारी ही बने रहे³⁸⁵ और अपने गाँवों में निवास करते रहे।³⁸⁶ संभव है कि कुछ निषादों ने ब्राह्मणों के वर्ग में स्थान पा लिया हो। यद्यपि गोत्रों की किसी भी मानक सूची में निषाद गोत्र का उल्लेख नहीं है, फिर भी पाणिनि के गणपाठ³⁸⁷ में निषाद गोत्र की चर्चा हुई है। ऐसा तभी संभव हुआ होगा, जब आदिवासी पुरोहितों में से कुछ को ब्राह्मणों का दर्जा दे दिया गया होगा या जब ब्राह्मण आदिम निवासियों के पुरोहितों के रूप में काम करने लगे होंगे।³⁸⁸ इतना तो स्पष्ट है कि इस काल में निषाद उस दर्जे से नीचे अवस्थ आ गए थे जो वैदिक समाज में उन्हें मिला था।

पालि ग्रंथों में उल्लिखित कुछ हीन जातियों खासकर निषादों और घडालों को तो अवश्य ही अकूत माना जाता था। सामूहिक रूप से अकूत अल्प या बाह्य कहे जाते थे, अर्थात् वे लोग गाँव या नगर के बाहर रहनेवाले थे। गौतम ने अल्प को पापिष्ठ माना है।³⁸⁹ वसिष्ठ ने भद्र शूद्रों और अल्पयोनियों के बीच अंतर करते हुए बताया है कि अल्पयोनियों के लोग केवल अपने मुकुटने में गवाह बनकर उपस्थित हो सकते थे।³⁹⁰ *आपस्तम्ब धर्मसूत्र* में अत शब्द का प्रयोग घडाल के प्रसंग में हुआ है और उसमें बताया गया है कि यह गाँव के आखिरी छोर पर रहता था।³⁹¹ इसी संदर्भ में हरदत्त ने बाह्यों को, जिनके सामने वैदपाठ करना निषिद्ध था उग्र और निषाद कहा है।³⁹² वसिष्ठ के मतानुसार अतावसायिन् ऐसी जाति थी जिसकी उत्पत्ति शूद्र पुरुष और वैश्य स्त्री से हुई थी।³⁹³ कहा गया है कि जो ब्राह्मण पिता अतावसायिनी के साथ रहे या उस समुदाय की किसी स्त्री का सभोग करे उसे जाति से दहिकृत कर देना चाहिए।³⁹⁴ अकूत साधारणतया गाँवों और नगरों के छोर पर अथवा अपनी बस्तियों में रहते थे। उनका वित्तगाव किन्ही प्राचीन आर्य बस्तियों से जान बूझकर बाहर निकाले जाने की नीति के फलस्वरूप नहीं हुआ था। मालूम होता है कि आदिम जातियों के गाँवों की पूरी आबादी को ब्राह्मणों ने अस्पृश्य घोषित कर दिया था।

धर्मसूत्रों में अस्पृश्यता की उत्पत्ति की जो व्याख्या की गई है उसे स्वीकार करना संभव नहीं है क्योंकि इसमें अस्पृश्य उसे कहा गया है जो मिश्रित जातियों से उत्पन्न हो। बताया गया है कि अधिकांश मामलों में अस्पृश्यों की उत्पत्ति बौद्ध समुदायों के सर्वथा वित्त और परंपरागत जीवन के परिणामस्वरूप हुई।³⁹⁵ किंतु यह विचार तर्कसंगत नहीं लगता क्योंकि यह सामाजिक तथ्य मौर्यपूर्व काल में प्रकट हुआ जब बौद्ध धर्म का उद्भव

और विकास हुआ। यह भी कहा गया है कि जिन लोगों ने गोमास खाना जारी रखा, उन्हें अछूत करार दिया गया।³⁹⁶ हो सकता है कि इस कारण आगे चलकर उनकी संख्या बढ़ी हो, किंतु यह उनकी उत्पत्ति की व्याख्या नहीं मानी जा सकती, क्योंकि मात्र *गौतम धर्मसूत्र*³⁹⁷ को छोड़ कहीं भी कुछ ऐसा नहीं दिखाई पड़ता, जिससे पता चलता हो कि इस युग में ब्राह्मण समाज में गोमास खाना निषिद्ध था। यह भी तर्क दिया जाता है कि घृणा की जिस भावना से अस्पृश्यता का विकास हुआ, वह भारतीय आर्यों में मूलतया नहीं थी, बल्कि उसका प्रवेश द्रविड़ों के माध्यम से हुआ जिनके बीच दक्षिण में आज भी अस्पृश्यता की भावना प्रबल है।³⁹⁸ किंतु इसका कोई प्रमाण नहीं मिलता कि ब्राह्मणप्रधान समाज में द्रविड़ों के आत्मसात्करण के पहले उनके द्वारा ब्राह्मणवाद के अंगीकार के पहले दक्षिण में अस्पृश्यता प्रचलित थी। इसके विपरीत दक्षिण के विधिप्रवर्तक बीयापन ने तथा आपस्तम्ब ने आहार और स्पर्श के विषय में शूद्रों के प्रति उतना कट्टर दृष्टिकोण नहीं अपनाया है, जितना धर्मसूत्रों के दो अन्य उत्तरसेत्रीय लेखकों ने अपनाया है। इसके अलावा पहले यह भी बताया गया है कि उच्च वर्ण के लोग जो आर्य होने का दावा करते थे, किस प्रकार कुछ शिल्पों और व्यवसायों को हेय समझते थे। अतः यह निष्कर्ष निकलता है कि अस्पृश्यता की भावना का उद्भव कुछ व्यवसायों को अपवित्र मानने के सिद्धांत के आधार पर हुआ है।³⁹⁹ किंतु महत्वपूर्ण प्रश्न यह है कि कुछ व्यवसाय क्यों अपवित्र माने जायें?

अस्पृश्यता की उत्पत्ति का एक कारण आदिम जातियों का संस्कारहीन जीवन था क्योंकि वे मुख्यतया शिकारी और बहेलिए के रूप में जीवन बिताते थे और उनकी तुलना में ब्राह्मण समाज के लोग धातुकर्म और कृषि का ज्ञान रखते थे तथा नगरजीवन का विकास कर रहे थे।⁴⁰⁰ बौद्ध ग्रंथों में इन जातियों के हीन संस्कार और तज्जन्य उनकी दुरवस्था का वर्णन इन शब्दों में किया गया है 'यदि वह मूढ़ इतनी लंबी अवधि के बाद मनुष्य की कोख में जन्म लेता भी है तो वह नीच जाति के घर जाता है जैसे चंडाल, नेसाद वेण रथकार और पुक्कुस। इनका पुनर्जन्म घुमकह और अकिंचन के रूप में अभावग्रस्त जीवन बिताने के लिए होता है, इन्हें पेट भर भोजन और शरीर पर वस्त्र शायद ही मिल पाता है।'⁴⁰¹ इससे पता चलता है कि इन अधम जातियों का जीवन बड़ा सकटमय था और इनकी हालत वैसे शूद्रों से कहीं बदतर थी जो दासों और कम्पकरों के रूप में नियोजित थे और जीविका की दृष्टि से कुछ हद तक सुरक्षा का अनुभव करते थे। भौतिक जीवन की यह नियमता पुनः ब्राह्मण समाज में बढ़ रही घृणा की भावना के साथ उग्र होती चली गई। तत्कालीन ग्रीक समाज⁴⁰² की भौति ही वैदिक काल के पश्चात्तवर्ती समाज में शारीरिक श्रमगाले आर्यों और व्यवसायों के प्रति घृणा के भाव दिखाई पड़ते हैं। उच्च वर्ण के लोग घासकर ब्राह्मण और क्षत्रिय धीरे धीरे उत्पादन कार्य से हाथ धींचने लगे और अपनी

स्थिति तथा कृत्यों के सबष में वश-परपरा का निर्वाह करने लगे जिसका परिणाम यह हुआ कि उनके मन में न केवल शारीरिक श्रमवाले कर्मों के प्रति घृणा बढ़ी, बल्कि वे उन्हें भी हेय समझने लगे जो इस तरह का कार्य करते थे।

आदिम जातियों की हीन संस्कृति श्रमसाध्य कार्य के प्रति बढ़ते हुए घृणा के भाव, और निषेध तथा अपवित्रता सबषी अतिप्राचीन विचारों की पृष्ठभूमि में अस्पृश्यता जैसी असाधारण भावना का उदय हुआ। यह खासकर चंडाल के कार्य के बारे में सत्य था जो शवों को निपटाता था और जिस कार्य को पुराने विचार के लोग अपवित्र और घृणास्पद समझते थे। नतीजा यह हुआ कि लोग ऐसे व्यक्तियों का सग साध छोड़ने लगे। आगे चलकर न केवल निषादों और पुन्कसों को ही, बरन चमड़े के व्यवसायियों और बुनकरों को भी अस्पृश्य माना जाने लगा। यों इस काल में यद्यपि चम्मकारों और पेसकारों का कार्य हेय समझा जाता था फिर भी खुद उन्हें अस्पृश्य नहीं माना जाता था।

अतः हमें यह देखना है कि इस काल के धार्मिक सुधार आंदोलनों ने शूद्रों की स्थिति को वहाँ तक प्रभावित किया। जहाँ तक धार्मिक उद्धार का सबष है, बौद्ध धर्म ने न केवल चारों वर्णों के लिए अपना दरवाजा खोलकर उन्हें सब में प्रवेश करके भिक्षु बनने की अनुमति दी⁴⁰³ बल्कि चंडालों और पुन्कसों को भी निर्वाण प्राप्त करने योग्य बताया।⁴⁰⁴ जब ढाकू अगुतिमाल को बौद्ध संप्रदाय में लिया गया तब उसने प्रसन्नतापूर्वक कहा 'वस्तुतः अब मेरा आर्य कुल में जन्म हुआ है।'⁴⁰⁵ इससे पता चलता है कि बौद्धों ने अपने मठों में शूद्रों को जो प्रवेश दिया उससे जनजातियों के दीक्षा पाने के प्राचीन अधिकार उन्हें वापस मिल गए जिनसे वे ब्राह्मण समाज द्वारा वंचित कर दिए गए थे। किंतु जहाँ जनजातियों की जीवन दीक्षा उन्हें इस ससार के व्यावहारिक जीवन के लिए तैयार करती थी वहाँ यह नई दीक्षा उन्हें इस जीवन के कष्टों से प्राण पाने के लिए आध्यात्मिक दृष्टि देती थी।⁴⁰⁶

ज्ञान प्रदान करने में बौद्ध धर्म किसी प्रकार का भेदभाव नहीं करता था। बुद्धदेव कहते थे कि जिस प्रकार राजा या राज्यक्षेत्र के स्वामी के लिए सारा राजस्व अपने ही हित में लगाना श्रेयस्कर नहीं है उसी प्रकार ब्राह्मण या श्रमण का सारे ज्ञान पर एकधिकार कर लेना उचित नहीं।⁴⁰⁷ बुद्धदेव के विचारानुसार कोई भी व्यक्ति चाहे वह किसी भी जाति का क्यों न हो अध्यापक बन सकता है। कहा गया है कि अध्यापक शुद्ध चंडाल या पुन्कस क्यों न हो उसका हमेशा आदर किया जाना चाहिए।⁴⁰⁸ बौद्ध धर्म की मनोवृत्ति का एक विशेष उदाहरण 'नानक कथा' में मिलता है, जिसमें कहा गया है कि एक ब्राह्मण ने चंडाल से जादू सीखा किंतु लज्जावश उसे गुप्त नहीं स्वीकार करने के कारण वह जादू भूल गया।⁴⁰⁹ दूसरा उदाहरण एक बोधिसत्त्व चंडाल का है जिसने शास्त्रार्थ में पराजित अपने एक ब्राह्मण

शूद्रों जैसे गरीब लोग भौतिक लाभ की दृष्टि से सप की शरण लेते थे । वे भिक्षुओं के जीवन की कामना करते थे, जो अच्छा भोजन करके बाहर की हवा से बचकर आराम से विद्यावन पर लेटते हैं ।⁴³¹

किंतु बौद्ध और जैन मठों के नियमानुसार यह इष्टकर नहीं समझा जाता था कि बहुत बड़े श्रमिक वर्ग को सप में लेकर सासारिक कर्तव्यों से विरत कर दिया जाए । कोई दास या ऋणी बौद्ध मठ में तब तक नहीं प्रवेश पा सकता था⁴³² जब तक कि दास का भालिक उसे दासत्व से मुक्ति न दे दे और ऋणी अपना ऋण-शोधन न कर दे । सप में प्रवेश करने के लाभ स्पष्ट थे । एक उपदेश धार्ता के क्रम में बुद्धदेव अजातशत्रु से छासतौर से पूछते हैं कि क्या आप ऐसे भूतपूर्व दास को, जो सप का सदस्य बन गया है, अपना दास मानने और उसे पुा दास कर्म के लिए बाध्य करेंगे । राजा का उत्तर स्पष्टतया नकारात्मक है ।⁴³³ संभवतया इस प्रसंग में ऐसे दास की चर्चा है जो स्वामी की अनुमति से सप में दाखिल हुआ हो । जैन मठ में भी जिन लोगों के लिए प्रवेश वर्जित था, वे थे डकैत, राजा के शत्रु, ऋणी, अनुचर, सेवक और ऐसे लोग जिनका बलात् धर्म परिवर्तन किया गया हो ।⁴³⁴

बौद्ध और जैन धर्म ने तात्कालिक सामाजिक और आर्थिक सबंधों को स्वीकार करते हुए भी दासों की स्थिति सुधारने के कुछ दूसरे तरीके अपनाए । एक धर्मसूत्र ने केवल ब्राह्मणों के लिए मनुष्य का व्यापार वर्जित किया था⁴³⁵ किंतु वह भी दासों के बदले दासों का विनिमय कर सकता था ।⁴³⁶ पर बौद्ध और जैन धर्मग्रंथों ने अपने साधारण अनुयायियों के लिए भी मनुष्य का व्यापार निषिद्ध किया है ।⁴³⁷ फिर भी एक बौद्ध ग्रंथ में कहा गया है कि आर्य शिष्य दासों और कम्पकरो से समृद्ध बनते हैं ।⁴³⁸ इससे पता चलता है कि साधारण उपासक अपने शसों की सख्या अन्य तरीकों से बढ़ा सकता था । भिक्षु दास नहीं रखते थे । जातक कथा के एक अनुच्छेद⁴³⁹ का यह अर्थ लगाया गया है कि भिक्षुओं के दास अपने बीमार भालिकों के लिए रुचिकर भोजन प्राप्त करने के उद्देश्य से नगर में जाते थे ।⁴⁴⁰ किंतु यह अर्थ उक्त परिच्छेद के गलत रूपांतर के आधार पर किया गया है ।⁴⁴¹ इस परिच्छेद में दासों और भालिकों की चर्चा नहीं की गई है बल्कि ऐसे अन्य भिक्षुओं का उल्लेख किया गया है जो अपने बीमार बंधुओं की सुश्रूषा करते थे और जिन्हें 'आवुसो' शब्द से संबोधित किया जाता था । यह ऐसा शब्द है जो सामान्यतया भिक्षुओं के लिए प्रयुक्त होता है ।⁴⁴²

बौद्ध और जैन धर्म ने अपने अनुयायियों में अपने कर्मचारियों के प्रति उदारता और दयालुता की भावना जगाने का प्रयास किया । दीर्घ चिकित्स के एक परिच्छेद में यह आदेश दिया गया है कि भालिकों को चाहिए कि वे अपने दासों और कामगारों के प्रति भद्र व्यवहार करें उन्हें सामर्थ्य से बाहर कार्य नहीं दें । उन्हें भोजन और मजूरी दें अस्वस्थावस्था में

उनकी देखभाल करें, समय समय पर उन्हें सुट्टी दें, और अपने असाधारण सुस्वादु भोजन में से हिस्सा दें। जोकर को भी चाहिए कि मजदूरी से सतुष्ट रहे, ठीक से काम करे और अपने मानिक का नाम बनाए रखे।⁴⁴³ अशोक ने भी अपनी प्रजा को ऐसे अनुदेश दिए थे। जातक में भी कहा गया है कि यदि मातृक बोधिसत्व हो तो वह दास से अच्छा व्यवहार करता है।⁴⁴⁴ एक जैन ग्रंथ में कहा गया है कि धन का समय न केवल सगे सबंधियों और राजाओं के लिए बल्कि दासों, दासियों, कम्पकरों और कर्मचारियों के लिए भी किया जाना चाहिए। इस तरह यह सुझाव दिया गया है कि वे दास, दासियों, कम्पकर आदि अपने मातृक से धरण पाषण पाने के हक्कार हैं।⁴⁴⁵

हमें इस बात का स्पष्ट ज्ञान नहीं हो पाता है कि निम्नवर्गीय लोगों में अपघर्षी संप्रदाय के अपाजकीय अनुयायियों की संख्या कितनी थी। शिल्पी समुदायों के बीच बौद्ध धर्म के कुछ अनुयायी अवश्य थे।⁴⁴⁶ आजीविक संप्रदाय कुम्हारों के बीच विशेष रूप से प्रचलित था और उनके बीच इसका विशेष आकर्षण था।⁴⁴⁷ सुधारवादी धर्मों ने कृषि तथा कुछ अश तक शिल्प व्यापार पर आधारित वर्ग व्यवस्था को मजबूत अवस्थ किया, पर उन्होंने निम्न वर्ग के लोगों की स्थिति में किसी तरह काई मूलभूत परिवर्तन नहीं किया। बौद्ध मतों में ऐसे लोगों का अनुपात आर महत्व नगण्य मान्य होता है। प्राचीन बौद्ध धर्म में समता के सिद्धान्त का अलबन रहने पर भी अभिजात तंत्र (तीनों प्रकार के, जन्म विद्या और वैभव) की ओर विशेष झुकाव था, जिसे परंपरा की देन कहा जा सकता है।⁴⁴⁸ यह कहना तो अतिरज्जा होती कि बुद्धदेव के प्रादुर्भाव से भारत के सामाजिक संघटन पर कुछ भी प्रभाव नहीं पड़ा।⁴⁴⁹ किंतु बौद्धों ने उस वर्ग व्यवस्था के आधारभूत तथ्यों का शायद ही कभी चुलकर विरोध किया जिसके अनुसार शूद्रों को सेवि वर्ग के अतर्गत रखा गया था। ब्राह्मणों का यह दावा था कि वे अथ तीन वर्गों से श्रेष्ठ हैं, किंतु गौतम बुद्ध ने इसका खंडन करते हुए बताया है कि जहाँ तक उद्भव का प्रश्न है, स्त्रिय उच्च है और ब्राह्मण निम्न। पर वे वैश्यों और शूद्रों की अपेक्षा न तो ब्राह्मणों और न क्षत्रियों की ही श्रेष्ठता पर कोई आपत्ति करते हैं।⁴⁵⁰ बौद्ध धर्म केवल यह बताने का प्रयास करता है कि मुक्ति की योजना में जाति का कोई महत्व नहीं।⁴⁵¹ ईसाई धर्म की ही तरह इस काल के धार्मिक सुधार आंदोलनों ने भी दासता की बुनियाद पर कभी कोई आपात नहीं किया। उन्होंने शूद्रों की आर्थिक एवं राजनीतिक अशक्तताओं को भी दूर करने का कोई प्रयास नहीं किया। उलटे बौद्ध धर्म का दरवाजा मुलामों और कर्जखोरों के लिए खुला था, और बौद्ध धर्म कर्ज की अदायगी पर जोर देता था।

ऊपर के विचार विमर्श से पता चलता है कि वैदिक काल के परंपरागत शूद्रों की स्थिति अस्पष्ट नहीं रह गई। इस काल में वे श्रेष्ठ जातीय अधिकारों से वंचित कर दिए गए और

आर्थिक, राजनीतिक सामाजिक तथा धार्मिक अशक्तताएँ उनके सिर मढ़ दी गईं। तीनों उच्च वर्णों से उनमें स्पष्ट विभेद कर दिया गया, उन्हें वैदिक यज्ञ, दीक्षा शिक्षा और प्रशासनिक पदों पर नियुक्ति से वंचित रखा गया और सबसे बड़ी बात तो यह हुई कि उन्हें दास, कृषि भादूर और शिल्पियों के रूप में द्विजों की सेवा करने का भार सौंपा गया। इस सबब में प्राचीन बौद्ध और जैन ग्रंथों में निम्नवर्गीय लोगों का जो विित्र उभरता है, वह सारत भिन्न नहीं है। बौद्ध ग्रंथों में बार-बार प्रथम तीन वर्णों के लोगों को धनधान्य से परिपूर्ण बताया गया है,⁴⁵² किंतु दासों शूद्रों और कम्मकरों की चर्चा भी नहीं की गई है। ऐसा उल्लेख मिलता है कि बुद्धदेव ने ब्राह्मण, क्षत्रिय और गृहपति उपासनों⁴⁵³ की सभाओं में भाग लिया था पर शूद्रों की सभा का कोई उल्लेख नहीं है।

ऐसा कहना सतही होगा कि शूद्रों को यज्ञ कर्म और उच्च वर्णों की पद्धत से विलग रखने के पीछे केवल यही भावना थी कि धर्म कर्मों की पवित्रता और शुद्धि बनी रहें।⁴⁵⁴ यह विशेष रूप से ध्यातव्य है कि इस तरह की भावना तभी पनपी होगी जब समाज के अनेक लोगों को पीढ़ियों तक श्रमजीवी बने रहने की स्थिति में पहुँचा दिया गया होगा और परिणामस्वरूप उन्हें अपने कार्य के आधार पर अपवित्र मान लिया गया होगा। निम्नवर्गीय लोगों के शारीरिक श्रम के प्रति घृणा की इस भावना ने अतएव अस्पृश्यता को जन्म दिया।

धर्मसूत्रों, खासकर वसिष्ठ और गौतम के धर्मसूत्रों में यह प्रवृत्ति दिखाई पड़ती है कि पवित्रता भोजन और विवाह की दृष्टि से वैश्यों को शूद्र ही समझना चाहिए। यह ऐसी प्रक्रिया है जो समान रूप में बौद्ध ग्रंथों में भी पाई जाती है। बुद्धदेव कहते हैं कि सबोधन सात्कार, उपगम और बर्ताव के विषय में वैश्यों और शूद्रों की अपेक्षा क्षत्रियों और ब्राह्मणों को प्राथमिकता दी जानी चाहिए।⁴⁵⁵ बाद के (सम्भवतया मौर्यकालीन) एक बौद्ध ग्रंथ में गोत्र केवल क्षत्रियों और ब्राह्मणों के ही बताए गए हैं।⁴⁵⁶ जातक के एक प्रारम्भिक परिच्छेद में यह दावा किया गया है कि बौद्धों का जन्म वैश्य या शूद्र जाति में कभी नहीं होता है बल्कि उनका जन्म दो अन्य उच्च जातियों में होता है।⁴⁵⁷ किंतु यह परिच्छेद खास जातक का अंश नहीं है और इसे बाद का माना जा सकता है। इसी प्रकार का विचार जैन गुरुओं के जन्म के सबब में भी प्रकट किया गया है और यह माना गया है कि उनका जन्म नीच पतित, गरीब अकिंचन या ब्राह्मण परिवारों में कभी नहीं होता है।⁴⁵⁸ स्पष्ट है कि इस सूची में ब्राह्मण को शामिल करने का कारण धार्मिक वैरभाव है। किंतु सूची के शेष सम्पूर्ण सामान्यतया निम्न धर्म के कहे जा सकते हैं। वैश्यों को शूद्रों में मिलाने की प्रवृत्ति प्रायः इस काल के अंत की मालूम होती है। इससे शूद्रों की सच्चा बढी होगी क्योंकि दक्षिण वैश्यों को इन शूद्रों की कोटि में रख दिया गया होगा। किंतु ऐसा लगता है कि इस काल में वैश्यों की सामाजिक स्थिति पर इस बात का कोई प्रभाव नहीं पड़ा। इसी प्रकार सुधारवादी धर्मों ने भी

मोजूदा समाज व्यवस्था में कोई महत्वपूर्ण परिवर्तन नहीं किया और शूद्रों की आर्थिक, राजनैतिक तथा कानूनी अशक्तताएँ पूर्ववत् बनी रहीं।

शूद्रों की अशक्तताओं और वर्णप्रथा के ढोंचे को समझने के लिए बौद्धकालीन भौतिक परिवेश की समझ आवश्यक है। लोहे का बड़े पैमाने पर प्रयोग होने के कारण गंगा के मैदान खेती के लायक बनाए गए और पहले पहल लोहे के फल के उपयोग के कारण बड़े बड़े खेत कायम हुए। खेती की जमीन का बँटवारा असमान हुआ और कुछ लोगों के पास इतनी अधिक जमीन हो गई कि वे उसे अपने कुटुंब की सहायता से नहीं जोत सकते थे। इसके लिए उन्हें श्रम की आवश्यकता थी जो दास और कम्पकर ही दे सकते थे। उल्लेखनीय है कि वैदिक साहित्य में 'कर्मकर' शब्द का प्रयोग भाड़े के मजदूर के अर्थ में नहीं हुआ है, यह प्रयोग वैदिकोत्तर सूत्र साहित्य में होता है और पालि में कर्मकर को कम्पकर कहा गया है।

खेती में श्रम की आवश्यकता केवल बड़े बड़े कृषकों और गृहपतियों को ही नहीं थी, बल्कि साधारण गृहस्थों को भी एकाग्र दास अथवा कर्मकर की जरूरत होती थी। कृषकों के कर देने के कारण महाजनपदों अथवा बड़े राज्यों का जन्म हुआ, जिनके अधिकारी वर्ग टैक्सों पर जीते थे और उत्पादन कार्य से मुक्त थे। उनकी सेवा और घरेलू काम के लिए भी दासों और कर्मकरों की आवश्यकता थी। ऐसे पुरोहित अथवा ब्राह्मण को भी सेवकों की आवश्यकता थी जो राजाओं और कृषकों के दान दक्षिणा से धनाढ्य बन गए थे। राजाओं के हथियार बनाने के लिए और कृषकों के औजार बनाने के लिए बड़े पैमाने पर कामगारों की जरूरत थी। इस प्रकार खेती और कारीगरी को चलाने के लिए खेतिहर मजदूर और शिल्पी लगाए जाने लगे। उन्हें अपने श्रम के अनुरूप पारिश्रमिक नहीं मिलता था और उनकी मेहनत के फल का खासा हिस्सा उच्च वर्ग के लोगों को मिलता था।

इस प्रकार की सामाजिक संरचना को कायम रखने के लिए वर्गव्यवस्था का निर्माण किया गया। इसके अनुसार दासों कर्मकरों शिल्पियों और घरेलू सेवकों को शूद्र वर्ण की सजा दी गई। उन पर भीति भीति की अशक्तताएँ इसलिए लादी गईं ताकि वे उच्च वर्ग के लोगों की अनवरत सेवा करते रहें अपने श्रम का यथेष्ट भाग उनकी सुख सुविधा के लिए देते रहें, और उनके विरुद्ध किसी प्रकार का विरोध न करें। इन अशक्तताओं के प्रति शूद्रों की क्या प्रतिक्रिया हुई इसकी बहुत कम जानकारी मिलती है। किंतु इस मामूली जानकारी के आधार पर भी इस मत को स्वीकार करना कठिन है कि 'जीवनयापन के लिए भीषण संपर्प नहीं चल रहा था और समाज व्यवस्था शांतिपूर्ण ढंग से चलती जा रही थी।'⁴⁵⁹

बसिष्ठ धर्मसूत्र की एक कड़िका में शूद्रों के निम्नलिखित लक्षण बताए गए हैं चुगली खाना असत्य बोलना निर्दयी होना छिद्रन्वेषण करना ब्राह्मणों की निन्हा करना और उनके प्रति निरंतर वैर भाव रखना।⁴⁶⁰ इससे यह संकेत मिलता है कि शूद्र आमतौर से

तत्कालीन वर्णव्यवस्था के प्रति और खासकर आदर्श वर्णनेता ब्राह्मणों के प्रति शत्रुता का भाव रखते थे। किंतु जैसा ऊपर बताया गया है, मालिक अपने दासों और मजदूरों के प्रति अधिक कठोर रहता था।⁴⁶¹ दास और मजदूर की कठोरता अपने मालिक के प्रति अपेक्षाकृत कम होती थी। दासों की कति का एकमात्र उदाहरण विनय पिटक में मिलता है,⁴⁶² और यह बड़े साधारण प्रकार की थी। कहा जाता है कि एक बार कपिलवस्तु के शाक्यों के दास बाबू से बाहर हो गए और जंगल में भिक्षुओं को खाना पहुँचाने के लिए गई हुई रित्रियों के साथ छीना झपटी की तथा उनका सतील भग किया।⁴⁶³

निम्न वर्ग के लोग सामान्यतया विरोध का जो तरीका अपनाते थे वह था अपने मालिक का काम छोड़कर चल देना। यह स्थिति केवल कर के बोझ से दबे हुए गृहपतियों की ही नहीं थी,⁴⁶⁴ बल्कि रिस्त्रियों और दासों का भी यही हाल था। बाद के एक जातक से हमें जानकारी मिलती है कि लकड़हारों की एक बस्ती को एक काम संपन्न करने के लिए पहले ही भुगतान कर दिया गया था पर जब उन्होंने उसे पूरा नहीं किया तो काम पूरा करने के लिए उन्हें बाध्य किया गया। किंतु तथाकथित 'प्राच्य वैराग्य भावना' से अपने भाग्य के भरोसे न बैठकर उन्होंने चुपचाप मजबूत नाव बनाई और अपने परिवार सहित रातोंरात गंगा नदी के रास्ते समुद्र में पहुँच गए और तब तक चलते रहे जब तक उन्हें एक उपजाऊ द्वीप नहीं मिला।⁴⁶⁵ काम छोड़कर भाग निकलना दासों के लिए आम बात थी। श्रीमती रीज डविड्स का यह कथन गत है कि भगोडे दासों के उदाहरण नहीं मिलते।⁴⁶⁶ जातक में कम से कम दो ऐसे उदाहरण मिलते हैं जिनसे पता चलता है कि दासों ने भागकर मुक्ति पाई।⁴⁶⁷ यह भी कहा गया है कि भागें हुए दासों ने बौद्ध मठ में शरण ली।⁴⁶⁸ बाद के एक जातक में कहा गया है कि बलि के लिए रखे गए कुछ व्यक्तियों ने अपनी जान बचाने के लिए अत्याचारी पुरोहित को बताया कि वे जजीर में बँधे रहकर भी उसका दास बनकर सेवा करने को तैयार हैं।⁴⁶⁹ इससे यह अनुमान लगाया जा सकता है कि कुछ मामलों में दासों को कड़ियों में बाँधकर रखा जाता था ताकि वे भाग न निकलें। मक्खलि गोसाल विषयक बौद्ध परंपरा में आजीवक नेता को भगोश बताया गया है जो भले ही सत्य न हो⁴⁷⁰ पर इससे ऐसा संकेत तो मिलता ही है कि दास के भाग निकलने की संभावना रहती थी। एक जगह कहा गया है कि मालिक का नियंत्रण नहीं रहने के कारण दास और कर्मकर अपनी संपत्ति के साथ भाग निकले।⁴⁷¹ इन उदाहरणों से पता चलता है कि सामान्यतया मजदूर वर्ग के लोग अपना कार्य छोड़कर भाग जाते थे और इस तरह तत्कालीन व्यवस्था के प्रति अपना रोष प्रकट करते थे। ग्रीस या रोम के दासों के विद्रोह जैसे दृष्टांत नहीं मिलते हैं। फिर भी धर्मसूत्रों में कहा गया है कि वर्णसंकर की स्थिति आने पर ब्राह्मण और वैश्य भी आत्मरक्षा के लिए शस्त्र धारण कर सकते थे। क्षत्रियों को तो

हमेशा से यह अधिकार था ही।⁴⁷² यह तथ्य कि आपतकालीन स्थिति में तीन वर्णों के लोग ही शस्त्र धारण कर सकते हैं, ⁴⁷³ यह सूचित करता है कि नियम बनानेवाले के मन में ऐसी आकस्मिक स्थिति की कल्पना रही होगी, जब शूद्र बलपूर्वक वर्ण की सीमाओं को तोड़ने का प्रयास करेंगे। यद्यपि कपिलवस्तु के दासों की सामान्य क्रान्ति को छोड़, इस तरह के प्रयास का कोई दृष्टांत नहीं मिलता, फिर भी बसिष्ठ के नियम से पता चलता है कि उच्च वर्णों के लोगों को आशंका थी कि शूद्रों पर जो अशक्तताएँ लादी गई हैं, उनके चलते वहाँ वे व्यापक विद्रोह न कर बैठें।

संदर्भ

1. काने 'हिस्ट्री ऑफ धर्मशास्त्र' ॥ भाग I पृ. XI अल्बिन रेस्ट्रिप्पटन पृ. VII मेयर बौधायन धर्मसूत्र और आपस्तम्ब धर्मसूत्र को बुद्ध से पहले का मानते हैं और बसिष्ठ धर्मसूत्र को ई. पू. चौथी सताब्दी का बताते हैं। हापरकिंस 'केम्ब्रिज हिस्ट्री ऑफ इंडिया'। पृ. 249
2. कीथ 'केम्ब्रिज हिस्ट्री ऑफ इंडिया'। पृ. 113
3. अग्रवाल 'इंडिया ऐज नोन टु पाणिनि' पृ. 475
4. बुहलर 'सेक्रेड बुक्स ऑफ दि ईस्ट' ॥ पृ. XLV काने पूर्व निर्दिष्ट,। पृ. 13
5. गौतम धर्मसूत्र IV पृ. 21 हापरकिंस पूर्व निर्दिष्ट,। पृ. 240 पाद टिप्पणी 1 हापरकिंस मानते हैं कि यह वैज्जियन और अन्य एशियाई शीकों के बारे में है।
6. गौतम धर्मसूत्र V पृ. 41-42, पृ. 45
7. बुहलर पूर्व निर्दिष्ट, ॥ पृ. XLIX
8. गौतम धर्मसूत्र XXII पृ. 18
9. बही IV पृ. 16-21
10. बी के घोष (इंडियन हिस्टोरिकल क्वार्टर्ली कलकत्ता पृ. III) 67-11
11. हापरकिंस पूर्व निर्दिष्ट ॥ पृ. 242
12. बौधायन धर्मसूत्र II 7.17.17 काने पूर्व निर्दिष्ट,। पृ. 44
13. हापरकिंस पूर्व निर्दिष्ट ॥ पृ. 249-50
14. विटरनिज 'हिस्ट्री ऑफ इंडियन लिटरेचर'। पृ. 274
15. काने पूर्व निर्दिष्ट ॥ भाग I पृ. XI
16. सा 'हिस्ट्री ऑफ पालि लिटरेचर'। पृ. 30-33
17. बही पृ. 15
18. टी डब्ल्यू गार 'वेदिहस बुद्धिस्ट इंडिया' पृ. 207-208 जातकों के प्राचीन स्थिति निर्धारण के लिए देखें।
19. सा पूर्व निर्दिष्ट। पृ. 30 हापरकिंस पूर्व निर्दिष्ट। पृ. 260 पाद टिप्पणी 1 इस विषय का नवीनतम विवेचन ओ फाइजर के निबन्ध 'दि प्राक्लम ऑफ दि एशियन इन बुद्धिस्ट जातकाग' (आर्वाइ ओरियेंटैलिनी प्राग. XXII) पृ. 238-9 में मिल सकता है।

- 20 पादजूर पूर्व निर्दिष्ट पृ 238 9
- 21 वही XXII 249 टी डब्ल्यू आर डेविड्स पूर्व निर्दिष्ट पृ 208
- 22 डी डी कोसम्बी 'एन इंट्रोडक्शन टु दि स्टडी ऑफ इंडियन डिस्ट्री' पृ 259 60
डेनियन एच एच हगलस (जर्नल ऑफ दि अमेरिकन ओरिएण्टल सोसायटी शालीमोर
LXXVII) पृ 223-4
- 23 हस्तिनापुर और कतघ (मथुरा) में हुई झल की खुदाई के आधार पर कहा जा सकता है कि एक
ग्रामर के नगर जीवन का आरम्भ सौ ई पू के लगभग हो चुका था
- 24 इस विषय पर और भी अध्ययन करना है एन बी पी कात के पुरातात्विक अवशेषों
और प्राचीन पालि ग्रंथों की विषयवस्तु की तुलना से न केवल इन साहित्यिक स्रोतों की तिथि
बुद्धतापूर्वक निश्चित करने में सहायता मिलेगी बल्कि मौर्य पूर्वकालीन भौतिक जीवन का भी
ज्ञान बढ़ेगा और हम उसे अच्छी तरह समझ भी पायेंगे
- 25 नीचे देखें अध्ययन VI
- 26 जैकोबी 'सेक्रेड बुक्स ऑफ दि ईस्ट' XXII प्रस्तावना पृ XLIII मजूमदार और
पुसलकर 'दि एज ऑफ इपीरियल यूनिटी' पृ 423 चारपेटियर (उत्तर, प्रस्तावना पृ
32 और 48) उन्हें ई पू तीन सौ और ईस्वी सन के आरम्भ होने के बीच के काल का
बनाते हैं
- 27 टी डब्ल्यू रीज डेविड्स 'इयनागस ऑफ दि बुद्ध' पृ 286
- 28 सेनार्ट कास्ट इन इंडिया पृ 101 लेखक की टिप्पणी पृ ५ सेन्सस रिपोर्ट ऑफ
इंडिया 1901 पृ 546 से लेखक का उद्धरण बेंस ने इयनोग्रफी' पृ 11 पर दिया है
- 29 के डी रागस्वामी अय्यंगर आस्येक्ट्स ऑफ सोशल ऐंड पोलिटिकल सिस्टम ऑफ मनु
पृ 56 देखें हापकिंस पूर्व निर्दिष्ट : पृ 293 4
- 30 के डी रागस्वामी अय्यंगर इंडियन बैमोसिज्म पृ 48
- 31 अभी तक इन ग्रंथों का अध्ययन छिटपुट ढंग से किया गया है जाली वे हिंदू लॉ ऐंड कस्टम
समा कागे के डिस्ट्री ऑफ दि वर्मशास्त्र में विधि ग्रंथों की विषयवस्तु को बालक्रम से नहीं रखा
गया है पालि ग्रंथों के आधार पर फिंक रीज डेविड्स आर मेहता और ए एन बोस के
जो ग्रंथ प्रकाशित हुए हैं उनमें भी बड़ी त्रुटि है जे सी जैन के लाइफ ऐज डिपिकटेड इन
दि जैन कैनन्स में भी सभी सामग्री को एवजित करके रखा दिया गया है पर समय और स्थान का
ध्यान नहीं रखा गया है कुछ मामलों में कालक्रमानुसार विषय रखने के प्रयास हुए हैं किंतु
भारतीय वर्ण व्यवस्था संबंधी रचनाओं में ब्राह्मणेतर ग्रंथों पर विचार ही नहीं किया गया है
- 32 प्राचीन बौद्ध साहित्य और धर्मसूत्र से क्रमशः जिन सामाजिक स्थितियों का पता चला है उन्हें
अलग अलग अध्यायों (VIII IX) में लिखा गया है
- 33 मजूमदार और पुसलकर पूर्व निर्दिष्ट अध्याय XAI
- 34 फिंक दि सोशल आर्गेनाइजेशन ऑफ नार्थ ईस्टर्न इंडिया पृ 314 दत्त ओरिजिन ऐंड
दि ग्रोथ ऑफ कास्ट, पृ 268 9
- 35 (साइटस्क्रिप्ट बेर डोयवेन मेर्केन्सडिजेन नेत्रेलशास्त्र) ॥ पृ 286
- 36 भडिग्रम निजाय : पृ 429
- 37 दीप निग्रय : 193 भडिग्रम निजाय ॥ पृ 33 और 40
- 38 डेविड्स बुद्धिस्ट इंडिया पृ 54

- 39 आपस्तब धर्मसूत्र I 117 गौतम धर्मसूत्र X पृ 54-57
 40 शिल्पवृत्तिश्च X 60
 41 मेहता श्री बुद्धिस्ट इंडिया पृ 194 204
 42 इन्हें जैन ग्रंथों में गामावर्द्ध कहा गया है
 43 अगुत्तर निकाय III पृ 363 सिप्पाधिहान्ना
 44 दीप निकाय II 126
 45 उवासण पृ 184
 46 जात III 281
 47 वही V 45
 48 मेहता पूर्व निर्दिष्ट पृ 198 9
 49 दीप निकाय II 147 सावत्थि जैसे बड़े बड़े शहरों की सध्या बीच थी और उनमें से छ इतने महत्वपूर्ण समझे जाने थे कि उन्हें बुद्ध के महानिर्वाण का स्थल माना गया
 50 गौपती रीज डेविड्स 'केम्ब्रिज हिस्ट्री ऑफ इंडिया I पृ 206
 51 पाणिनि व्याकरण की वृत्ति VI 2 63
 52 जात V 290 और 292
 53 वही VI 38
 54 गहपतिकस्त दत्तवायेहि जात III 258 9 स्पष्ट है कि ऐसे गहपति प्रायः उनसे व्यापार सामग्री का उत्पादन करते थे
 55 जात IV 159
 56 वही 281
 57 केम्ब्रिज हिस्ट्री ऑफ इंडिया I 208
 58 जातक III 281
 59 वैदिक इंडेक्स 2.62
 60 पाणिनि व्याकरण V 4 95
 61 पाणिनि व्याकरण भाष्य V 4 95
 62 जात VI 189
 63 वही IV 207
 64 दीप निकाय I, 51 में गृह वालों के शिल्प का निर्देश किया गया है किंतु इससे गृहसेवा का सक्रिय मिल सकता है जात IV 16 एक अन्य प्रमाण में दासों और नौकरों के बारे में बताया गया है कि उन्हें कोई ब्रह्मण व्यापार में लगाए हुए था
 65 गौतम धर्मसूत्र X 31 वसिष्ठ धर्मसूत्र XIX 28 शिल्पिनो धर्मि मास्यकैक कर्म कुरु
 66 गौतम धर्मसूत्र X 53 55 घोषाल 'इंडियन कल्चर X:V पृ 26
 67 गौतम धर्मसूत्र X 47 आपस्तब धर्मसूत्र II 11 28 1 हरदत्त की टीका के साथ
 68 वसिष्ठ धर्मसूत्र I 42
 69 आपस्तब धर्मसूत्र II 10 26.5 शूद्राण्य पदावनेवा
 70 मैत्रायणि संहिता बुद्धर के वर्गीकरण के अनुसार
 71 'अभिज्ञम निकाय II 180 सुद्धस्स सपनम् अस्सितव्ययोगिम्
 72 दीप निकाय I 104
 73 टी डब्ल्यू रीज डेविड्स 'सेडेड बुद्ध ऑफ दि बुद्धिस्ट II पृ 128
 74 (साइटशूट डेर ओपुवेन मेन्नेनडेननेनेतसफ्ट, II) पृ 286 दत्त पूर्व निर्दिष्ट, पृ 272 एन के इस लिखते हैं कि बौद्ध साहित्य में गुलामी को कहीं भी शूद्र नहीं कहा गया है लेकिन

- वर्तमान उदाहरण से स्पष्टतया विपरीत तथ्य का संकेत मिलता है
- 75 जात I पृ 200
- 76 वही VI पृ 389
- 77 बद्योपाध्याय स्लेवरी इन एन्टिक्वेट इंडिया (कलकत्ता रिव्यू 1930 से 8 पृ 254)
- 78 बोस 'सोशल ऐंड रुरल इकानमी आफ नार्दर्न इंडिया II पृ 423
- 79 जात , VI पृ 285 (वाया) विनय पिटक IV पृ 224
- 80 जी वी मल्लिकेश्वर पब्लिशिंग्स ऑफ प्रायर नेम्स I पृ 323 देखें इसिदर
येरी शब्द
- 81 फिक पूर्व निर्दिष्ट पृ 308
- 82 दासी भार पाणिनि व्याकरण VI 142 सुपगडम्, I 148 जात , II पृ 59
98 99
- 83 'किंगडम डिस्ट्री ऑफ इंडिया ' I 207 विनय पिटक I 240 देखें सुपगडम्, II 1 1.
जो बड़े और छोटे दोनों प्रकार के खेतों का हवाला देते हैं जात V पृ 413 शाक्य
और कोसियों के दास और कम्मकर खेतों की सिंचाई करने में लगाए जाते थे
- 84 ज्ञातक III 293 IV पृ 276
- 85 सुतनिपात I 4
- 86 जात II पृ 181
- 87 वेस्टरमन्न दि स्लेव सिस्टम्स ऑफ ग्रीक ऐंड रोमन एंटीक्विटी पृ 89
- 88 सुतनिपात V 472
- 89 जात IV पृ 15 भडिस्सम निकाय II पृ 186
- 90 जात , V पृ 413
- 91 विनय पिटक I पृ 243 272 II पृ 154
- 92 आपस्तम्ब धर्मसूत्र I 7 20 15 बसिष्ठ धर्मसूत्र II 39 गौतम धर्मसूत्र VII 16
- 93 वेस्टरमन्न पूर्व निर्दिष्ट पृ 9
- 94 गौतम धर्मसूत्र X 58 जीर्णानुपानच्छत्रवास कृषीनि.
- 95 जात० I 372 (वर्तमान कथा)
- 96 गौतम धर्मसूत्र X 59
- 97 आपस्तम्ब धर्मसूत्र I 13 40 उम्बाला की दीक्षा सहित अर्वाचिने वा शूण्य
- 98 हिरण्यकेशिन गृह्यसूत्र I 28 1 2 (सेक्रेड वुक्स ऑफ दि ईस्ट अनुवाद)
- 99 अन्नवास पूर्व निर्दिष्ट पृ 114
- 100 विनय पिटक IV पृ 272 दारम् एव सप्पि दासारा वा कम्मकरान वा पादभञ्जन वा
पादीपकरणे वा आसित्तम्
- 101 विनय पिटक I पृ 220
- 102 आपस्तम्ब धर्मसूत्र II 4 9 11 काममात्मान आर्य पुत्र बोधक्यात्र स्लेव दासकर्मकरम्
- 103 ज्ञातक I पृ 355 (वर्तमान कथा) दासकम्मकराणि नो सत्तिमासोदन भुजंति कासिकवत्थ
निवासंति
- 104 अनुत्तर निकाय I पृ 145 कभजक भोजन दिव्याणि
- 105 वही I पृ 451 459
- 106 वही III पृ 406 7
- 107 वही VI पृ 372
- 108 जात I पृ 475 II पृ 139 III पृ 325 406 444 परस भति

कल्पाकि खेन जीवति

- 109 जात III पृ 326
110 जात III 130 नगरद्वारे विनिमित्ता मासके गढेत्वा
111 'पानि इगलिश डिक्शनरी देखें मसक शब्द
112 एस के चक्रवर्ती 'एनफिएट होडियन न्युमिसमेटिक्स पृ 56
113 हार्नर दि नुक ऑफ दि डिमिनिशन I (अनुवाद सेक्रेट नुक ऑफ दि बुकिस्ट्स में आई
बी हार्नर का किया हुआ है, X पृ 71 2)
114 बोस पूर्व निर्दिष्ट II पृ 428
115 जातक III पृ 446 50 अप्पायि कामा न अलम्, बहूहि पि न तसपि
116 सूय I 4 2 18
117 दीप निकाय I पृ 141 अनुतर निकाय II पृ 207 8 III पृ 37 IV पृ
266 393
118 गौतम धर्मसूत्र XX 4
119 जात III पृ 300
120 कैब्रिन हिस्ट्री ऑफ इंडिया I 203 पाद टिप्पणी 8 में उद्धृत निर्देश इस विचार का समर्थन
नहीं करते
121 सुत्तनिपाठ 769 ओडिया छंद 6 उत्तर III 17 सुयगडम्, II 7 1
122 गौतम धर्मसूत्र XXVIII 13
123 जातक VI 135
124 वही II 129
125 जात III पृ 445 अतनो वसनद्धान भत्वा
126 ऐसन कैब्रिन हिस्ट्री ऑफ इंडिया I पृ 205
127 गौतम धर्मसूत्र X पृ 61
128 जातक III पृ 387 कावतासीसति पासोत्तव एव एवीणति अद्वापाये जहन्ति
129 मतक के रूप में भी लिखा गया है
130 पानि इगलिश डिक्शनरी यह व्युत्पत्ति उपर्युक्त प्रथम आहतक में अपीकृत की गई है
131 अक्षितक (अर्थात् बचक रखा गया) शब्द की दैर्घ्यिक व्युत्पत्ति व्याकरण के सिद्धांत के अनुसार
प्राप्त नहीं है
132 बटोपाप्पाय इकनमिक साइक ऐंड प्रोग्रेस इन एनफिएट होडिया पृ 94
133 पणिनि व्याकरण I 3 36 III 2 22
134 वही V 180
135 अण्ण IV पृ 271 अभयैवसुरि की टीका
136 जातक IV पृ 276 8
137 जात VI पृ 426 सस्सेव धो भुजेव्य धंन सस्सेव अत्थ पुरिसो धोव्य
138 जातक IV अनुतर निम्न I पृ 206 विनय पिटक I पृ 240
139 अपस्तब धर्मसूत्र II 11.28 2.
140 वही, 3
141 वही 4
142 वही 6
143 गौतम धर्मसूत्र XII 16-7
144 गौतम धर्मसूत्र XXVII 24 हरदत्त की टीका सहित द्रव्यदान विवरणसिम्पदय धर्मत्रयसमेते

च शूद्रात्

- 145 वही XXVIII 25 हरदत्त की टीका सहित अन्यत्रापि शूद्राद् बहुपत्नीर्लङ्कर्मण
146 मनु, XI 13
147 बौधायन धर्मसूत्र II 2 3 10
148 वसिष्ठ धर्मसूत्र XVIII 47.50
149 वही XVII 38 शूद्रपुत्र एव षष्ठो भवतीत्याहुस्त्रित्येते दायदन्वाम्वा
150 बौधायन धर्मसूत्र II 2 3 32
151 वही II 2 3 10
152 गौतम धर्मसूत्र XXVIII 37 शूद्रसुश्रोष्यनपत्यस्य शुश्रूषेत्तमेतं कृत्विभूलमन्तवासिदिधिना
153 वही X 42 गौतम ने यह नियम बनाया है कि वैश्य और शूद्र को अपनी मेहनत से ही आप
प्राप्त करनी चाहिए, निर्विष्ट वैश्यशूद्रयो
154 कौसबी एन्शिएट कोस्तल ऐंड फाथ (जर्नल ऑफ दि बावे ब्राथ ऑफ दि रायल एशियाटिक
सोसायटी बावे XXVII) पृ 195 201
155 अगुत्तर निगाय IV पृ 239 जात I पृ 49 इस शब्द का शाब्दिक अर्थ है बड़े
प्रकोष्ठवाला बिहार में आज भी यन्त्री व्यक्तियों का संकेत करने के लिए सामान्य बोलचाल में
इसी आशय के मुहावरों का प्रयोग किया जाता है
156 किफ पूर्व निर्दिष्ट पृ 119 गौतम के अनुसार (X 5 6) कृषि व्यापार और सूदखोरी
ब्राह्मण के लिए विषिगत है किंतु सर्व पर है कि वह ये काम स्वयं न करे
157 फाइनर पूर्व निर्दिष्ट (आर्कैव ओरियेंटली प्राण XXII) पृ 238 265
158 रीज डेविड्स बुद्धिस्ट इंडिया पृ 102
159 मस्त्रिम निगाय II पृ 84 85
160 वेस्टरमार्क पूर्व निर्दिष्ट पृ 16 श्रीट के कृषिदास को अपवाद माना गया है जो ऐसी संपत्ति
धारण कर सकता था जिसमें महिला दासियों के दहेज संबंधी अधिकार को सुरक्षित रखा गया
था
161 गौतम धर्मसूत्र X पृ 62 3
162 वसिष्ठ धर्मसूत्र XXVI 16 शत्रियो बाहुवीर्येण ठरेदापदमात्मन बनेन वैश्यशूद्रौ
163 विनय पिटक III पृ 136
164 आपस्तंब धर्मसूत्र II 10 26.4 ग्रामेषु नगरेषु च आर्योऽसुवीन् सत्यशीलान् प्रजानुस्तपे
निदध्यात्
165 वही II 10 26.5
166 वही II 10 25 12 13
167 आपस्तंब धर्मसूत्र की हठदत्तीय टीका II 10 25 13
168 हापकिंस बैजिन हिस्ट्री ऑफ इंडिया I पृ 240
169 वही
170 पाणिनि ग्रामर IV 1 30
171 अग्रवाल पूर्व निर्दिष्ट पृ 79
172 दीप निगाय II पृ 149
173 सूदगड्यु, III 19
174 फाइनर पूर्व निर्दिष्ट (आर्कैव ओरियेंटली प्राण XII) पृ 261
175 जातक IV पृ 43

- 176 रायचौधरी पूर्व निर्दिष्ट पृ 71
- 177 घोषाल दि कास्टीट्यूशनल सिमिफिकैंस ऑफ सप गप इन दि पोस्ट वेदिक पीरियड
(इंडियन कल्चर कलक्चर ११) पृ 62
- 178 आयसवाल पूर्व निर्दिष्ट II पृ 69 70
- 179 गौतम धर्मसूत्र की टीका VI 10
- 180 बीधायन धर्मसूत्र I 10 19 13 चत्वारो वर्णां पुत्रिण साक्षिण स्मृ
- 181 दसिष्ठ धर्मसूत्र XVI 29 सर्वेषु सर्व एव वा
- 192 गौतम धर्मसूत्र XIII 3 भस्करिन और हरदत्त की अपि शूद्र की व्याख्या
- 183 दसिष्ठ धर्मसूत्र XVI 30 शूद्राणाम् सत शूद्रास्वान्त्यनामन्त्ययोनय
- 184 देस्टरफ़ेज़ पूर्व निर्दिष्ट पृ 17
- 185 गौतम धर्मसूत्र XI पृ 20 21
- 186 पीछे पृ 100 1
- 187 गौतम धर्मसूत्र XII पृ 11 13 ब्राह्मणस्तु बत्रिये पचाशत्, तदर्थ वैश्ये न शूद्रे निश्चित्
- 188 वही ११ 1 शूद्रो द्विजान्तीनतिसन्ध्यायाभिहत्य दण्डदण्डपठ्याभ्यामपु मोंच्यो येनोपहन्त्यात्
- 189 आपस्तब धर्मसूत्र II 10 27 14 जित्वाच्छेदा शूद्रस्य आर्यम् धार्मिकम् अश्रोशत्
- 190 वही I 9 26.4 वा गणिनाओं के लिए भी विहित है
- 191 वही I 9 26 3
- 192 वही II 10 27 15 चापि पथि शम्भ्यामासन् इति सप्तीभवतो दण्डताडनम् गौतम धर्मसूत्र
XII 7
- 193 आपस्तब धर्मसूत्र II 10 27 9 वयं शूद्र आर्याणाम्
- 194 वही II 10 27 10
- 195 वही II 10 27 8 नश्य आर्य शूद्राणाम्
- 196 गौतम धर्मसूत्र ११ 15 16 अष्टपाय स्तेयवित्तिव शूद्रस्य द्विगुणोत्तराणीन्तराणाम्,
प्रतिवर्णम्
- 197 आपस्तब धर्मसूत्र II 10 26 6 8
- 198 पश्चिम निकाय II पृ 88 एव सन्ते इमे चत्वारो वर्णाः सप्तमया ह्येति
- 199 रेप्सन ईनिग सिस्टी ऑफ इंडिया I पृ 205
- 200 वही
- 201 याता I पृ 402
- 202 वही I पृ 451
- 203 पश्चिम निकाय I पृ 344 दण्ड तज्जिता भय तज्जिता अस्तुमुखा रुद्रमाना परिभ्रमानि
करोति सपुत्र निकाय I पृ 76 अनुतर निकाय II पृ 207 8 II पृ 172
- दीप निकाय I पृ 141
- 204 सूयगडम् I 5 2 5
- 205 सेक्रेट बुक्स ऑफ दि ईस्ट xiv पृ 374 पाद टिप्पणी 9 वह व्यक्ति जिसे उस उत्पादन
(वृषि का) का छटा भाग प्राप्त होता है जिसके लिए उससे भजुरी पर काम कराया गया है
- 206 वही 375 पाद टिप्पणी 1 देवगच्छदिव और अगच्छदिव शब्दों का अनुवाद करना जैकोबी की
दृष्टि से कठिन है
- 207 सूयगडम् II 2 20 जैकोबी का अनुवाद सूयगडम् II 2 63 'सेक्रेट बुक्स ऑफ दि
ईस्ट ११ VI, पृ 374 5 जा विष से कोहिरिया परिसा नवै व जहायसे इ वा पेसे इ वा भय

ए इ वा भाइत्ते इ वा कम्मकरए इ वा भोग्गुरिसे इ वा ठेसि थि यण अत्रयरत्ति अहालहुयैस
अवराहंसि सयपेव गणुय दण्ड निवत्तेइ तं जहाइम दण्डेइ इम मुण्डेइ इम तजेइ इम तालेइ
इम अदुयबन्धनं कोइ इम नियतबन्धन कोइ इम हड्डिबन्धन कोइ इम चारगबन्धन कोइ इम
नियलनुयल सकोपियपोडिय कोइ इम इयच्छिन्न कोइ इम पायच्छिन्नम् कोइ इम कण्णच्छिन्नह
कोइ इम मक्कओद्ध सीसमुहच्छिन्नय कोइ वेयगच्छहियम अणक्कहियम्, पक्कामोडिय कोइ
इमं नयणुय्याडिय कोइ इम वसणुय्याडियं वसणुय्याडियं जौमुय्याडियं ओलम्बियं कोइ धनिय
कोइ धेतिय कोइ सुत्तइयं कोइ सुत्तामित्रय कोइ सारवत्तिय कोइ वञ्चवत्तियम् कोइ
सीहपुच्छिय कोइ वत्तमपुच्छियम् कोइ दर्वागद्धवण कण्णिमसत्तावियम् भत्तपाणनिरुद्धम् इम
जवञ्जीवं वहबन्धन कोइ इम अत्रयरेन असुभेण कुमारेण मारेइ

208 वेस्टरमन्न पूर्व निर्दिष्ट पृ 17

209 बौधायन धर्मसूत्र I 10 19 1 आर 2 आपस्तब धर्मसूत्र I 9 24 1-4 गौतम धर्मसूत्र
XXII पृ 14 16

210 बौधायन धर्मसूत्र I 10 19 1

211 आपस्तब धर्मसूत्र I 9 24 1 हरदत्त की टीका सहित

212 गौतम धर्मसूत्र XXII 14 16

213 वसिष्ठ धर्मसूत्र XX 31 33

214 साम्बिधान ब्राह्मण (हट्टोडवशन) पृ X

215 वही I 7 5 6

216 आपस्तब धर्मसूत्र I 9 25 13 बौधायन धर्मसूत्र I 10 19 6

217 यह जानने योग्य है कि साम विधान ब्राह्मण 1 7 7 में शूद्र की हत्या के लिए वही प्रापञ्चित
विहित किया गया है जो नाय को मारनेवाले के लिए विहित है

218 पीछे पृ 109

219 घोषाल पूर्व निर्दिष्ट (इंडियन कल्चर कंसक्त्त λIV) पृ 27

220 वसिष्ठ धर्मसूत्र IV 2 बौधायन धर्मसूत्र I 10 19 5 6

221 बौधायन धर्मसूत्र II 3 6 22

222 गौतम धर्मसूत्र IX 1 की टीका (सेन्नेड बुक्स ऑफ दि ईस्ट II पृ 216)

223 बौधायन धर्मसूत्र IV 5 4 देखें भारद्वाज गृह्यसूत्र III 6 वैश्विक सूत्र III 4 24

224 गौतम धर्मसूत्र IV 27 असमान्यथा व शूद्रात् पतितवृत्ति

225 आपस्तब धर्मसूत्र II 2 4 19 शूद्रमन्यागतम् शूद्रोवेदागतस्त कर्मणि नियुज्यात्, बौधायन
धर्मसूत्र II 3 5 14

226 आपस्तब धर्मसूत्र II 2 4 20 ब्राह्मणों के लिए राजा के भवार में इस प्रयोजन की सामग्री
रखी जाएगी

227 गौतम धर्मसूत्र V 43

228 वही V 45 अन्यान्मृत्पृ संहानृशसार्थम्

229 आपस्तब धर्मसूत्र II 4 9 5 बौधायन धर्मसूत्र II 3 5 11 वसिष्ठ धर्मसूत्र XI 9

230 गौतम धर्मसूत्र VI 10

231 वही VI 11 अवरोधार्थं शूद्रेण

232 आपस्तब धर्मसूत्र I 2 5 16

233 आपस्तब धर्मसूत्र I 4 14 26 29 गौतम धर्मसूत्र V 41-42

234 आपस्तब धर्मसूत्र I 4 14 23 सर्वत्राप्या स्त्रियो रुजन्वयैश्वौ च न नाम्ना

- 235 फिक पूर्व निर्दिष्ट पृ 83
 236 जातक III पृ 452
 237 आपस्तब धर्मसूत्र, I 5 16 21
 238 वही I 5 16.22
 239 वही I 5 16.30 हरदत्त की टीका सहित
 240 वही, I 5 17 1
 241 वही I 6 18 13 सर्ववर्णानां स्वधर्मे वर्तमानानां भोक्तव्यं शूद्रवर्गमित्येके
 242 आपस्तब धर्मसूत्र प्रस्तावना पृ III ब्रुहत्तर के वर्गीकरण के अनुसार पाहुतिपि जी
 पृ 2
 243 वही II 8 18 2 बौधायन धर्मसूत्र II 23 1 बसिष्ठ धर्मसूत्र XIV 2-4
 244 आपस्तब धर्मसूत्र I 6 18 14 तस्यापि धर्मोपनयस्य
 245 वही I 6 18 15
 246 गौतम धर्मसूत्र XVII 5 इतिश्वेन्यतरेण शूद्रात्
 247 वही XVII 6 पशुपालशेवकर्षककुलसप्तकाण्डितुपरिवारका भोज्यश्राद्ध
 248 गौतम धर्मसूत्र VII 22
 249 वही IX 11
 250 बसिष्ठ धर्मसूत्र VI 26
 251 वही VI 27 29
 252 [मं.]
 253 बौधायन धर्मसूत्र IV 15
 254 वही III 6 5
 255 हुल्ल दि बौधायन धर्मशास्त्र इन्द्रोद्वहन पृ IX
 256 वही
 257 निरुक्त III 16 ब्राह्मण और वृषल के वैषम्य पर निरुक्त में जोर दिया गया है
 258 आपस्तब धर्मसूत्र II 23 14 आर्षाधिष्ठिता वा शूद्रा सत्कर्तारं स्युः वाद की पाहुतिपियों में
 यह परिच्छेद नहीं मिलता (जैसा कि ब्रुहत्तर के वर्गीकरण से प्रतीत होता है) स्पष्ट है कि बाद में
 इसे हटा दिया गया ताकि शूद्रों को भोजन बनाने से निवृत्त बहिष्कृत कर दिया जाए
 259 वही II 23 6 8
 260 बौधायन धर्मसूत्र I 5 10 20 (हुल्ल के वर्गीकरण के अनुसार) यह परिच्छेद उस पाहुतिपि
 में नहीं मिलता, जो कि दक्षिण से प्राप्त हुई है और उत्तर की पाहुतिपि की अपेक्षा अधिक मौलिक
 है (दि बौधायन धर्मसूत्र इन्द्रोद्वहन पृ VIII)
 261 जातक V 293
 262 वही IV 145 6
 263 फिक पूर्व निर्दिष्ट पृ 47
 264 सेनार्ट पूर्व निर्दिष्ट पृ 182 3
 265 बौधायन धर्मसूत्र I 11.20 13
 266 अर्घ्यविक्रतज्ञा दि वैश्वशूनां भवन्ति कर्षणशुश्रूषाधिकृतत्वात् बौधायन धर्मसूत्र I 11.20
 14 15 ब्रुहत्तर का अनुवाद कि वैश्य और शूद्र अपनी पत्नी का बहुत ध्यान नहीं रखते थे सबद्ध

परिच्छेद का सही अर्थ नहीं बताता है (सेक्रेड बुक्स ऑफ दि ईस्ट XIV 207)

267 वसिष्ठ धर्मसूत्र XVII 78

268 वही XVIII 18 निरुक्त XII 13 कृष्णवर्णा वा रामा रमणायैव न धर्माय

269 वही घोषाल पूर्व निर्दिष्ट (इंडियन कल्चर कलकत्ता XIV) पृ 22

270 वसिष्ठ धर्मसूत्र I 25 26 शूद्रामप्येके मन्त्रवर्जम् तद्बतु, तथा न कुर्यात्

271 वही I 27 अतो हि ध्रुव कुलापकर्षं प्रेत्य चास्वर्गं प्राचीन जर्पन लोगों में यह प्रथा प्रचलित थी कि यदि कोई दासतर व्यक्ति दास पत्नी से विवाह कर लेता था तो वह भी दास बन जाता था सेंटमैन दि ओरिजिन ऑफ दि इनइक्वलिटी ऑफ दि सोशल क्लासेज पृ 282

272 आपस्तम्ब धर्मसूत्र 19 27 10 11

273 वही I 9 26 7 27 11 बौधायन धर्मसूत्र IV 2 13 6 5 6

274 वसिष्ठ धर्मसूत्र I 24 बौधायन (I 8 16 1 4) ने ब्राह्मण को चार पत्नियाँ धत्रिय को तीन वैश्य को दो और शूद्र को एक पत्नी रखने की अनुमति दी है

275 वसिष्ठ और बौधायन दोनों ने शूद्र के लिए एक पत्नी की अनुमति दी है हालाँकि वसिष्ठ ने वैश्य के लिए भी एक ही पत्नी की अनुमति दी है

276 पिक पूर्व निर्दिष्ट पृ 51 इस समय में सामान्यतया जातियों में सगोत्र विवाह प्रचलित था

277 गौतम धर्मसूत्र IV 27

278 बौधायन धर्मसूत्र I 9 17 7

279 वही वसिष्ठ धर्मसूत्र XVIII 1

280 गौतम धर्मसूत्र I 21 बौधायन धर्मसूत्र II 23 30

281 वही II 23 29 गौतम धर्मसूत्र IV 16 वसिष्ठ धर्मसूत्र XVIII 8

282 बौधायन धर्मसूत्र I 9 17 13 14

283 वही I 9 17 5

284 वही I 9 17 6

285 पिक पूर्व निर्दिष्ट पृ 9

286 छोटो नागपुर में इस तरह की कई जनजातियाँ हैं और पूर्वी नेपाल में भी इस तरह की कुछ जातियाँ हैं

287 आपस्तम्ब धर्मसूत्र I 11 6 अशूद्राणाम् अदुष्टकर्मणामुपायनम् वेदाध्ययनमग्न्यादेयं फलं गन्ति च कर्माणः

288 वही I 3 9 9 शाखायन गृह्यसूत्र IV 7 33

289 बौधायन धर्मसूत्र I 11 21 15 गौतम धर्मसूत्र XVI 19

290 गौतम धर्मसूत्र XVI 46

291 तत्र शूद्रादिभूयिष्ठे अनध्याय

292 गौतम धर्मसूत्र XII 4 6 उग्रहरणे जिह्वा छेद धारणे शरीर भेद

293 वही VIII 270 272

294 आपस्तम्ब धर्मसूत्र I 2 7 19 21 सर्वदा शूद्र उग्रतो वाचार्यार्यस्याहरणं धर्ममिति के

295 वसिष्ठ धर्मसूत्र XVIII 14 न शूद्राय भक्तिं दद्यात् न चास्त्योपदिशेद्धर्मम्

296 आपस्तम्ब धर्मसूत्र II 11 29 11 12 हरदत्त की टीका सहित

297 सेक्रेड बुक्स ऑफ दि ईस्ट II पृ 169

298 गौतम धर्मसूत्र IV 26

- 299 वेद कृषिदिनाशाय कृषिवेदविनाशिनौ बौधायन धर्मसूत्र 1.5 10 30
- 300 जातक कथा IV 391 2
- 301 वही IV 38
- 302 वही III 171
- 303 अश्वलायन गृह्यसूत्र I 21 12 (त्रिवेन्द्रम सस्करण) I 24 12 15 (सेक्रेड बुक्स ऑफ दि ईस्ट अनुवाद)
- 304 हापर्सिस् म्यूजुअल रिलेजस ऑफ दि फोर क्रास्ट्स इन मनु पृ 86 पाद टिप्पणी I
- 305 जैमिनी मीमांसा सूत्र VI 1 25 27
- 306 वही VI 1 33
- 307 आपस्तम्ब धर्मसूत्र I 1 1 6
- 308 वसिष्ठ धर्मसूत्र IV 3 श्रुतियुक्तसंस्कार्यो विहायने
- 309 पारस्कर गृह्यसूत्र II 8 3
- 310 गौतम धर्मसूत्र X 64
- 311 वही
- 312 गौतम धर्मसूत्र X 65
- 313 बौधायन धर्मसूत्र II 4 7 3
- 314 दत्त पूर्व निर्दिष्ट पृ 175
- 315 दत्त ने इस तथ्य को अपनी पुस्तक के पृ 177 78 में एक तौर पर स्वीकार है
- 316 गौतम धर्मसूत्र X 55
- 317 गौतम धर्मसूत्र की टीका X 55 नाशमान्तरा प्राप्तिरिति
- 318 पैकमयूनर दि डिक्टरी सेक्चर पृ 343
- 319 गौतम धर्मसूत्र X 53
- 320 वही XIV 2 4 वसिष्ठ धर्मसूत्र IV 30
- 321 वसिष्ठ धर्मसूत्र IV 27 29
- 322 गौतम धर्मसूत्र XIV 2 4 दूसरों के मतानुसार वैश्य के लिए अशुचि की अवधि आये महीने रखी गई थी (वही)
- 323 आर एल मित्र इको एरिपस II पृ 131 2
- 324 अश्वलायन गृह्यसूत्र (सेक्रेड बुक्स ऑफ दि ईस्ट अनुवाद) IV 2 19 21 यहाँ प्रयुक्त शब्द वृषत है
- 325 बौधायन धर्मसूत्र II 4 7 15
- 326 वही I 5 10 24 वसिष्ठ धर्मसूत्र II 27
- 327 गौतम धर्मसूत्र X 67 आर्यान्तर्पणोर्व्यतिशेषे कर्मण साम्बम्
- 328 जातको में शारीरिक क्रम करके अपना जीवन निर्वाह करनेवाले ब्राह्मणों के उदाहरण मिलते हैं
- 329 विनय पिटक IV 6
- 330 वही विनय पिटक अट्ठकथा पृ 439 में कोट्टकम्मम् शब्द की व्याख्या तच्चम्म कम्म के रूप में की गई है किंतु हार्नर ने इसका अनुवाद भ्रष्टरपात के काय के रूप में किया है सेक्रेड बुक्स ऑफ दि ईस्ट XI पृ 175
- 331 विनय पिटक IV 6
- 332 दीप निकाय I 51
- 333 बोस पूर्व निर्दिष्ट II 460
- 334 सामक कम्म जातक I 356

- 335 जातक III 452 53
 336 कसवती मतमग्गजो निहीनजच्चो विनय पिटक IV 308
 337 दीप निकाय III 95
 338 आपारगसुत्त II 418 दीप निकाय I 92 3
 339 मङ्गिमम निवाय III 169 78 II 152, 183-4
 340 वही
 341 विनय पिटक II 6 देखें अगुत्तर निकाय II 85 सयुत्त निकाय I 91
 342 विनय पिटक IV 4 11
 343 सयुत्त निकाय I 102, 166 सूयगडम्, 19 2 3 फिक पूर्व निर्दिष्ट पृ 20 30
 344 पणिनि II 4 10 महाभाष्य I 475 शूद्राणां निवसितानाम्
 345 जातक IV पृ 391 2
 346 सूयगडम् (सेक्रेड बुक्स ऑफ दि ईस्ट अनुवाद) II 2 27
 347 आपस्तम्ब धर्मसूत्र II 1 2.8
 348 मैत्रायणि संहिता बुद्धर के वर्गीकरण (पूर्वोद्धृत इट्रोडक्शन पृ III) के अनुसार पादुलिपि जी पृ 23
 349 गौतम धर्मसूत्र XIV 30
 350 जातक IV 397
 351 वही III 233
 352 वही IV 376 390 1
 353 वही
 354 वही IV 390
 355 वही IV 387
 356 वही II 82 84
 357 वही IV 376 391
 358 उत्तराण्ययन सूत्र टीका 13 पृ 185a जैन लिखित पूर्व निर्दिष्ट ग्रन्थ पृ 144 में उद्धृत
 359 रामायण I 58 10
 360 चवचट्टक चडाला जातक टीका III 195
 361 अतगड दसाओ 65
 362 जातक IV 390
 363 वही III 41 179
 364 बोस पूर्व निर्दिष्ट II पृ 439
 365 वही पृ 439 440
 366 अगुत्तर निकाय IV पृ 376 कलौषिण्ड्यो भन्तिफवासी ग्राम वा निगम वा पविसन्तो नीचचित्तो योदा उपट्ठपेत्या पविसन्ति
 367 जातक IV पृ 379
 368 अगुत्तर निकाय III पृ 206
 369 फिक पूर्व निर्दिष्ट पृ 318
 370 पालि ग्रन्थों में इसका कोई संकेत नहीं है। किंतु मनु (X 49) और विश्वु (XVI 9) ने शिकार को उनका पेशा विहित किया है
 371 जातक III 195 देखें फिक पूर्व निर्दिष्ट पृ 321

- 372 बौद्ध पूर्व निर्दिष्ट II पृ 454 5
- 373 जातक IV पृ 251
- 374 बौधायन धर्मसूत्र 19 17 12
- 375 जातक V पृ 306
- 376 सेक्रेड बुक्स ऑफ दि बुद्धिस्ट्स, XI पृ 173 जातक V पृ 306 वेणज्जति ति
सत्त्वकर्मजाति
- 377 धारद्वाज गृह्यसूत्र, I I दसत्वे ब्राह्मणमुपनीत वर्षा रथकर शिशिरे वा बौधायन गृह्यसूत्र
II 56 II 85 जैमिनी मौमास सूत्र, VI 1 50
- 378 रीज डेविड्स डायलाग्स ऑफ दि बुद्ध I पृ 100
- 379 जातक VI 51 देखें पतवधु अठकथा III 1 13
- 380 बौद्ध पूर्व निर्दिष्ट II पृ 456
- 381 अंगुत्तर निकाय I पृ 111 113
- 382 महाभारत XII 59 102 3
- 383 दत्त पूर्व निर्दिष्ट पृ 107
- 384 महाभारत XII 59 99 101 स्या पूर्व निर्दिष्ट पृ 100 भी सी ला का कथन है
कि ये निषय ये न कि निषाद किंतु महाभारत के आत्मोपनात्मक संस्करण में स्पष्टतया निषाद
शब्द का उल्लेख हुआ है
- 385 जातक II पृ 200 VI पृ 71 170
- 386 वही VI पृ 71
- 387 पाणिनि IV 1 100
- 388 कौत्सवी (जर्नल ऑफ दि अमेरिकन ओरियंटल सोसायटी बाल्टीमोर LXXV 44) यह
इस धारणा पर निर्भर है कि निषाद गोत्र ब्राह्मणीय गोत्र था जो सद्विषय है
- 389 गौतम धर्मसूत्र IV 28 एक अन्य स्थान पर गौतम ने कहा है कि अस्त्री को अपवित्र वस्त्र दिए
जाने चाहिए (XIV 42)
- 390 बसिष्ठ धर्मसूत्र XVI 30
- 391 आपस्तंब धर्मसूत्र 139 15
- 392 वही I 3 9 18
- 393 बसिष्ठ धर्मसूत्र XVIII 3
- 394 गौतम धर्मसूत्र XX 1 देखें XXIII 32
- 395 (माइनर रिव्यू, दिसंबर 1923) पृ 7 12 13 अवेडकर दि अनटवेबुन्स अध्याय IX
अवेडकर ने इस विचार को और भी विकसित किया है
- 396 अवेडकर पूर्व निर्दिष्ट अध्याय X
- 397 गौतम धर्मसूत्र XXII 13 में गोवध को मायूनी अपराध बताया गया है जिसका मोचन
प्राथमिकता से किया जा सकता है
- 398 दत्त पूर्व निर्दिष्ट पृ 106 7 पृ 31
- 399 दुर्ये दार्ल एंड क्लाय पृ 159
- 400 रिक पूर्व निर्दिष्ट पृ 324
- 401 मझिम निकाय III न साथी अजसस पानसस बत्तसस यानसस पृ 169 70 अंगुत्तर
निकाय II पृ 85
- 402 (पास्ट एंड प्रेजेंट स 6)
- 403 मझिम निकाय I पृ 211 II पृ 182 84 सयुक्त निराय I 99 विनय पिटक II

- पृ 239 अगुतर निकाय IV पृ 202 देखें मझिम निकाय III पृ 60-1 पृ 384 दीप निकाय III पृ 80 98
- 404 जातक III पृ 194 IV पृ 303
- 405 मझिम निकाय II पृ 103 अरियय जातिय जातो
- 406 टामसन स्टडीज डा एनशिएट ग्रीक सोसायटी II पृ 238
- 407 दीप निकाय I पृ 226 30
- 408 जातक IV पृ 200
- 409 वही
- 410 जातक III पृ 233
- 411 दस कु पृ 45 पूर्वोद्धृत जैन ग्रंथ में उद्धृत पृ० 229
- 412 उत्तरा XII
- 413 आपारगसुत II 1 2 2
- 414 विनय पिटक III 181 5 IV पृ 80 177
- 415 सुत निपात 137 और 138
- 416 मसनेकेरा डिक्शनरी ऑफ पाति प्रापर नेम्स I पृ 174
- 417 पिक पूर्व निर्दिष्ट पृ 77 78
- 418 बोस पूर्व निर्दिष्ट II पृ 285 पाद टिप्पणी I
- 419 हिस्ट्री ऑफ पाति लिटरेचर की विधि में दी गई सूची के आधार पर संगणित II पृ 508 16
- 420 वही II पृ 501 508 508 516
- 421 जैन लाइफ एज डिफिनिटड इन जैन कैलन्डर पृ 107
- 422 बोस पूर्व निर्दिष्ट II पृ 485
- 423 टाणाग X 712 परिजुना रोमिणोलीआ रोसा और अणादिता पब्लिश
- 424 सुयगडम् II 2 54
- 425 वही I 7 25
- 426 विनय पिटक I पृ 74 76 कारभेदको छोटे छोटे कसाहनों वतण्डकम्हो इगायिको दासो हर नामने में कहा जाता है पचायिता पिकवुमु पच्चाजतो होति
- 427 दीप निकाय I 51 हकारोहा अससरोहा दासकपुत्ता अत्तादिना कम्पका नहापका सुदा मालानारा राजका पैसकारा
- 428 वही I 60 दासो कम्मकरो पुजुदायी पच्छ निपाती किंकरपटिस्सावी वनापचारी पिय दादी मुकुल्लोकफो
- 429 वही I 60 61
- 430 दीप निकाय I 61 कस्सको गहपतिको कार कारको एसि बद्धको
- 431 विनय पिटक I पृ 77 समथा सक्कपुत्तिय सुभोजनानि भुजित्वा निवातेसु सपनेसु सपन्ति
- 432 दीप निकाय I 5
- 433 वही I पृ 60
- 434 टाणाग III 202 जैन पूर्व निर्दिष्ट पृ 194
- 435 आपससव धर्मसूत्र I 7 20 11 12
- 436 वही I 7 20 15 मनुष्यण व मनुयी वसिष्ठ धर्मसूत्र II 39
- 437 अगुतर निकाय II 208 केसावणिजे उवासण पृ 51

- 438 अनुत्तर निकाय V 137 दासकम्मकरपोरितोहि वड्ढति
 439 जातक III पृ 49
 440 बोस पूर्व निर्दिष्ट II पृ 414
 441 जातक III अनुवाद 33 मूल 48
 442 वही
 443 दीघ निकाय III पृ 191
 444 जातक I पृ 451
 445 आधारगमुत्त I 2 5 1
 446 मलसेकेण पूर्व निर्दिष्ट, I 876 77 जैसे लोहार चुद
 447 बैशय हिस्ट्री ऐंड डाक्ट्रिन्स ऑफ आजीविकन, पृ 134
 448 ओल्डेनबर्ग बुद्ध पृ 155 9
 449 फिक पूर्व निर्दिष्ट पृ 32
 450 दीघ निकाय I पृ 91 98
 451 फिक पूर्व निर्दिष्ट पृ 31
 452 अनुत्तर निकाय IV पृ 239 सपुत्त निकाय IV 239 जातक I पृ 49
 453 अनुत्तर निकाय III पृ 307 एव आगे
 454 दास ओरिजिन ऐंड प्रोथ ऑफ फास्ट इन इंडिया पृ 133 इस अवधि में भी शूद्र वैश्वदेव
 पत्त के अवसर पर उच्च वर्णों के लिए भोजन तैयार करते थे
 455 मझिम निकाय II 128 देखें II 147 एव आगे
 456 सुत्त निपात्त 314 15
 457 जातक I 49 देखें सत्तिगविस्तर I 20
 458 अन्त कुलेसु वा पत्ता तुच्छ दरिद्र किविण पिकव्वाण" माहण कल्पसूत्र II 17
 तुल 22
 459 बघोपाध्याय पूर्व निर्दिष्ट पृ 302 309 10
 460 दसिष्ठ धर्मसूत्र, VI 24 दीर्घविरमसूया चरुत्तय ब्राह्मणदूषणम्, वैशून्व निर्दयत्वं च जानीयात्
 शूद्रनक्षणम्
 461 ऊपर देखें पृ 104 9
 462 विनय पिटक IV पृ 181 2
 463 वही IV पृ 181 2, सक्रियदासका अवच्छादोन्ति 'साक्रियनियो अकिदिमिमु च
 464 जातक V पृ 94 99
 465 जातक IV 159 कैन्निर हिस्ट्री ऑफ इंडिया I पृ 210
 466 वही I पृ 205
 467 जातक I पृ 451 2, 458
 468 विनय पिटक I पृ 74 6
 469 जातक VI पृ 134
 470 बैशय पूर्व निर्दिष्ट पृ 37
 471 जातक VI 69 (वर्तमान कथा)
 472 बौधायन धर्मसूत्र II 2 4 18 जात्यत्राणे वर्णसर्वे "वसिष्ठ धर्मसूत्र III 21 25
 वर्णसर्वे शब्द पाटुति" श्री" में आया है, "जैसे फुहरर ने बहुत मूल्यपूर्ण माना है (वसिष्ठ
 धर्मसूत्र प्रस्तावना पृ 5) अन्य पाटुतिपियों में वर्णसर्वे और वर्णसर्वे पद है
 473 वेम्परमत्र दि स्नेव सिस्सम ऑफ डीक ऐंड रोमन एंटीक्विटी पृ 37 डीकी और रोमनों
 के युद्ध में दासों से ब्रेडा का कच नहीं लिया जाता था

मौर्यकालीन राज्यनियंत्रण और सेवि वर्ग (लगभग तीन सौ ई पू से दो सौ ई पू तक)

मौर्यकाल में शूद्रों की स्थिति के अध्ययन का मुख्य स्रोत कौटिल्य का *अर्थशास्त्र* है और इसके पूरक हैं मेगस्थनीज की रिपोर्ट के कुछ अंश तथा अशोक के उत्कीर्ण लेख । किंतु प्राचीन भारतवर्ष के इतिहास के किसी प्रश्न को लेकर उतना विवाद नहीं हुआ है जितना संभवतया *अर्थशास्त्र* की तिथि और प्रामाणिकता के संबंध में हुआ है ।¹ एक ओर जोरदार शब्दों में कहा जाता है कि यह रचना चंद्रगुप्त के भ्रात्री कौटिल्य की है, तो दूसरी ओर इसे सर्वथा अस्वीकार करते हुए रचना को ई सन की पहली या तीसरी शताब्दी का माना जाता है । इस विवाद के पूरे अंश को दुहराना तो संभव नहीं है किंतु कुछ विचारों को यहाँ उद्धृत करना आवश्यक जान पड़ता है । विरोध करनेवालों के तर्कों की सबसे बड़ी कमजोरी यह है कि उनका स्वरूप नकारात्मक है । *अर्थशास्त्र* के अंत में उल्लिखित पद्य से स्पष्ट है कि यह रचना उस व्यक्ति की है जिसने न वंश का नाम किया² और यह ऐसी ऐतिहासिक परंपरा है जो बाद के ब्राह्मण और जैन ग्रंथों में भी मिलती है । यह पद्य इस दृष्टि से भी विरोध महत्वपूर्ण समझा जाता है कि धर्मसूत्रों और स्मृतियों के लेखकों के संबंध में ऐसे जीवनचरित्त संबंधी लेख अन्यत्र नहीं मिलते । इतना ही नहीं, किसी भी ग्रंथ से कोई वैकल्पिक सूचना नहीं मिलती कि कौटिल्य किसी अन्य काल के थे ।

एक लेख में कुछ नए आधार प्रस्तुत करके बताया गया है कि *अर्थशास्त्र* ई सन की पहली से लेकर तीसरी शताब्दी तक की रचना है ।³ कहा जाता है कि कौटिल्य ने जब ज्ञान का वर्गीकरण किया तब प्रत्यक्ष विज्ञान दर्शन से अलग होने लगा था । अलग होने की यह प्रक्रिया ईस्वी सन की आरंभिक शताब्दियों की कही जा सकती है ।⁴ किंतु इसमें कोई संदेह नहीं कि कौटिल्य ने शिक्षा की जिन मुख्य शाखाओं का, अर्थात् कल्प (कर्मकांड), व्याकरण और निरुक्त का उल्लेख किया है वे मौर्यपूर्व काल में अध्ययन के विषय थे । यह भी ध्यान देने योग्य है कि *अर्थशास्त्र* में दर्शनशास्त्र की लोभ्यायत शाखा का जो उल्लेख हुआ है उससे उक्त ग्रंथ का रचनाकाल बाद का नहीं कहा जा सकता ।⁵ संभवतया लोभ्यायत शाखा

बुद्ध से पहले की है,⁶ और इतना तो निश्चय ही है कि यह मौर्यों से पहले की है, क्योंकि प्राचीन बौद्ध ग्रंथों में इसका स्पष्ट उल्लेख है।⁷

यह भी तर्क प्रस्तुत किया जाता है कि *अर्थशास्त्र* जैसे ग्रंथ के मूलकाल में राजनीति विज्ञान की दीर्घकालीन परंपरा का आभास मिलता है जिसका विकास कई सौ वर्षों में हुआ होगा।⁸ स्वयं कौटिल्य ने इस बात को स्वीकार किया है और अपने विषय के दस पूर्ववर्ती विद्वानों का उल्लेख किया है।⁹ मौर्यपूर्व काल में इस तरह की दीर्घकालीन परंपरा की जो धर्मसूत्रों से सिद्ध है। एक आकलन के अनुसार *आपस्तम्ब धर्मसूत्र* का 1/15 *बौधायन धर्मसूत्र* का 1/12 *गौतम धर्मसूत्र* का 1/6 और *वसिष्ठ धर्मसूत्र* का 1/5 भाग अर्थविषयक है।¹⁰ इससे पता चलता है कि अर्थ की महत्ता बढ़ रही थी, और उसकी चरम परिणति कौटिल्य के स्वतंत्र ग्रंथ *अर्थशास्त्र* के रूप में हुई।

यह भी कहा जाता है कि अतिशयता को छोड़ने और मध्यम मार्ग अपनाने की अर्थशास्त्रीय नीति *मध्यम विमर्ग* जैसे दार्शनिक ग्रंथ में भी पाई जाती है।¹¹ यह ग्रंथ ई. सन की तीसरी शताब्दी का बताया जा सकता है। किंतु मध्यम मार्ग का सिद्धान्त जिसे मॉक्सिम पेटिपदा कहा जाता है उतना ही पुराना है जितना *विषय पिटक ग्रंथ*।¹² इसमें बुद्धदेव ने अपने प्रथम प्रवचन में ही अपने अनुयायियों को बताया है कि वे सन्त्यास और विलास जैसे दो चरम बिंदुओं का परित्याग करें।

अतः यह कहा गया है कि *अर्थशास्त्र* में उत्पादन सामाजिक पद्धति और राजनीतिक संस्थाओं के जिस तरह के सबंधों का उल्लेख हुआ है वे मेगस्थनीज की रिपोर्टों और अशोक के उत्कीर्ण लेखों में किए गए वर्णन से कहीं अधिक विकसित हैं और उनसे ई. स. की प्रथम और तृतीय शताब्दी के बीच के काल की विशिष्टता का बोध होता है।¹³ किंतु इस विचार का समर्थक माध्यम नगण्य सा है। *अर्थशास्त्र* में उत्पादन के सबंधों का प्रमुख तथ्य यह है कि ऊर्जायुक्त व्यवस्था के सभी क्षेत्रों पर राज्य का बहुत बड़ा नियंत्रण था। कौटिल्य के अनुसार राज्य व्यापार, उद्योग और खान का नियंत्रण तो करता ही है, गांभीर्य प्रवेशी (समी) का अध्यक्ष दासों और कर्मकरों से काम कराने के साथ ही इस कार्य के लिए लोगो बंद्दियों और मिट्टी खोदनेवालों से भी काम लेता है।¹⁴ स्त्रियों ने मेगस्थनीज की रिपोर्ट से जो अज्ञात उद्धृत किए हैं, उनसे भी इस बात के प्रमाण मिलते हैं। ऐसा पता चलता है कि राज्य के बड़े बड़े अधिकारी न केवल नदियों की निगरानी और निर्माण की देखभाल करते थे, बल्कि जमीन की पैमिश भी करते थे और जमीन से सबंधित पतनों अर्थात् सड़कदारों बंद्दियों नौकरों और खानों में काम करनेवालों पर भी नजर रखते थे।¹⁵ फिर *अर्थशास्त्र* में सामाजिक व्यवस्था की जो रूपरेखा निर्धारित की गई है वह ब्रह्मण ग्रंथ के ढाँचे पर निरूपित है।

अर्थशास्त्र की राज्य व्यवस्था की खास विशेषता यह है कि वह सभी प्रकार के प्राधिकारों में राज शासन को आगे बढ़ाना चाहती है,¹⁶ और प्रजा को लगभग तीस विभागों के माध्यम से शासन के अस्तित्व का अनुभव करना चाहती है। यह मौर्य साम्राज्य की आम नीति थी जिसका पता मुख्यतया अशोक के उत्कीर्ण लेखों से चलता है। अशोक ने धर्मप्रचारक के रूप में काम किया था और उसके पास सुसंगठित अधिकारीतंत्र था। महत्वपूर्ण बात तो यह है कि राज्य की, राज के रूप में, सर्वव्यापी सत्ता के तौर पर स्थापित करने की मनोवृत्ति सिकंदर के साम्राज्य में भी प्रकट हुई और उस साम्राज्य का पतन होने पर जो यूनानी राजतंत्र आया, उसने भी इस व्यवस्था को अपनाया।¹⁷ इस प्रकार मेगस्थनीज की रिपोर्ट से उद्धरण देकर स्ट्रेबो ने ठीक ही भारत के मजिस्ट्रेटों की तुलना यूनानी मित्र ५ ऐसे ही अधिकारियों से की है।¹⁸ कौटिल्य का दावा है कि उसने तात्कालिक राज्यों में प्रचलित शासन व्यवस्थाओं का अध्ययन किया है।¹⁹ अतः उसने जिस राजतंत्र की स्थापना की उससे उस युग की व्यापक चेतना का आभास मिलता है।

किंतु इस तथ्य को अस्वीकार नहीं किया जा सकता कि बहुत से अन्य ग्रंथों की तरह अर्थशास्त्र में भी परिवर्तन किए गए होंगे। अतएव समस्या है कि इस ग्रंथ के तात्विक अंशों में किए गए परिवर्तन का पता कैसे लगाया जाए।²⁰ फिर भी, अब सामान्यतया यह माना जाता है कि अर्थशास्त्र में प्रस्तुत मौर्यकाल के सम्मरणात्मक तथ्य हैं। कुछ विद्वानों का मत है कि द्वितीय अधिकरण सबसे प्राचीन है। प्रस्तुत अध्याय में द्वितीय, तृतीय तथा चतुर्थ अधिकरण से अधिक सामग्री ली गई है, बाद के अधिकरणों का उतना उपयोग नहीं किया गया है।

यद्यपि सुदूर दक्षिण को छोड़ प्रायः संपूर्ण भारत पर मौर्यों का शासन छाया हुआ था और यद्यपि कौटिल्य ने अर्थशास्त्र में व्यापक भौगोलिक पृष्ठभूमि का खयाल रखा है, फिर भी इसमें जिन बातों की चर्चा आई है वे सम्भवतया उत्तर भारत में विद्यमान परिस्थिति को ही प्रतिबिम्बित करती हैं। जहाँ तक सर्वोच्च और स्थानीय नीतियों से दूर हटकर सार साम्राज्य की आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए अर्थशास्त्र में बताए गए उपायों का प्रश्न है उन्हें पूरे साम्राज्य में लागू किया जा सका होगा किंतु आर्थिक कार्यकलापों पर नियंत्रण रखने या परती जमीन की जोतने के संबंध में दी गई हिदायतें साम्राज्य के निकटवर्ती इलाकों तक ही सीमित रही होंगी।

शूद्र वर्ण के कृत्यों का निरूपण करने में कौटिल्य ने धर्मशास्त्र के पारिभाषिक शब्दों का प्रयोग किया है। उनका कहना है कि शूद्र का निर्वाह दिनों की सेवा से होता है।²¹ किंतु वे शिल्पियों नर्तकों अभिनेताओं आदि का व्यवसाय करके भी अपना निर्वाह करते हैं।²² ये व्यवसाय स्पष्टतया स्वतंत्र थे और इनमें दिनों की सहायता आवश्यक नहीं थी।

कौटिल्य ने धर्मसूत्र की जिस पारिभाषिक शब्दावली का प्रयोग किया है, उससे यह प्रतीत होता है कि शूद्रों को अपनी जीविका के लिए पूर्णतया उच्च वर्ण के मालिकों पर निर्भर रहना पड़ता था। इसका आभास उसके जनपदनिवेश सबंधी नियमों से मिलता है। कौटिल्य का कथन है कि सौ से लेकर पाँच सौ परिवारों की बस्तियाँ बसाने में एक बस्ती से दूसरी बस्ती की दूरी दो या चार मील की होनी चाहिए और उसके निवासी मुख्यतया शूद्र और कर्षक ही होने चाहिए।²³ विद्वानों ने शूद्र और कर्षक शब्दों का द्वंद्व समास (शूद्रकर्षक प्रायम्) माना है,²⁴ और इस तरह उनके अनुसार शूद्र किसान नहीं थे, किंतु कुछ लोगों ने शूद्र शब्द को कर्षक का विशेषण माना है।²⁵ इस वाक्यखंड का अर्थ लगाना इसलिए कठिन हो गया है कि इसका प्रयोग *अर्थशास्त्र* में कहीं अन्यत्र नहीं हुआ है। *अर्थशास्त्र* पर जो टीकाएँ उपलब्ध हैं उनमें जनपदनिवेश प्रकरण का समावेश नहीं है। एक स्थल पर कर्षक को कर्मकर अर्थात् भाड़े का भजदूर माना गया है।²⁶ किंतु संभवतया यहाँ इस शब्द को ऐमे अर्थ में प्रयुक्त नहीं किया जा सकता। संभव है कि शूद्र से दास कर्मकरों का और कर्षक से वैश्य किसानों का बोध होता हो।

कौटिल्य के अनुसार राज्य को चाहिए कि नई बस्तियों में भूमि को कृषि योग्य बनाकर करदाताओं को जीवन भर के लिए दे दे।²⁷ भालूम होता है कि यह बंदोबस्त कृषकों के हाथ किया जाता था जो राज्य को कर चुकाने के लिए जिम्मेदार थे। किंतु उन्हें जमीन रखने का अधिकार निर्धारित अवधि के लिए दिया जाता था जो बात संभवतया पुराने गाँवों के कृषकों (प्रायः वैश्यों) पर लागू नहीं थी। कृषकों को अनाज, मवेशी और रुपए देने का उपबंध किया गया है।²⁸ उन्हें इस उम्मीद पर ऐसी सुविधा दी गई थी कि वे स्वैच्छया राज्य को कर चुकाएँगे। दूसरे यह कि कृषकों को यह सुरक्षा संभवतया नहीं मिली थी कि भूमि उनकी बनी रहेगी। कौटिल्य ने बताया है कि यदि बस्तियों में कृषक अपना कार्य ठीक से नहीं करें तो उन्हें अपनी भूमि से निकाल दिया जाए और भूमि वैदेहक या ग्रामभृतक को कृषि हेतु दे दी जाए।²⁹

नई बस्तियों में शूद्र को कृषि के अलावा अन्य कार्यों में लगाया जा सकता था। कहा गया है कि नई बस्ती जिसके निवासी मुख्यतया शूद्र (अथवा वर्णप्राय) होने हैं, निश्चित रूप से फल देने वाली होती है और उसमें राज्य द्वारा आरापित सभी भारों को वहन करने की क्षमता रहनी है।³⁰ नयचंद्रिका के अनुसार 'भोग' शब्द के अर्थ से पता चलता है कि शूद्रों को न केवल खेती में लगाया जाता था, बल्कि उनसे घर दोने और कित्ता बनाने का काम भी लिया जाता था।³¹ यह भी कहा गया है कि शूद्रों की बस्ती को एक लाभ यह था कि उसकी जनसंख्या अधिक होती थी।³² नई जमीनों को जोतकर खेती करने तथा पूर्ववर्ती खेतों का पुनरुद्धार करने के लिए शूद्रों को धनी आबदीगते सेवकों से रेंगाया जाता था,

अथवा दूसरे राज्यों से उन्हें वहाँ आ जाने के लिए प्रेरित किया जाता था।³³ कहा गया है कि जनपद में निम्न वर्ण की आबादी अधिक होनी चाहिए।³⁴ इन सारी बातों से पता चलता है कि देश में शूद्रों की जनसंख्या काफी थी। देश में मुख्यतया वैश्य कृषि का कार्य करते थे, अतएव शूद्र भूराजस्व और अन्य व्ययभार चुकाने के लिए मुख्यतया दायी नहीं रहे होंगे, जैसा कि धोषात ने सुझाव दिया है।³⁵ नई बस्तियों के किसान शूद्रों के समान बेगारी से मुक्त नहीं थे क्योंकि जनपदनिवेश प्रकरण में कौटिल्य ने बताया है कि राजा को चाहिए कि अत्याचारी विधि (बेगार) से किसान की रक्षा करे।³⁶

अधिकांश शूद्र, पहले ही की तरह कृषि भजदूतों और दासों के रूप में काम करते रहे। धर्मसूत्रों से ज्ञात होता है कि दासों को घरेलू कार्यों में लगाया जाता था। कौटिल्य ही एकमात्र और प्रथम ब्राह्मण लेखक हैं, जिनसे पता चलता है कि दासों को बड़े पैमाने पर कृषि उत्पादन कार्य में लगाया जाता था।³⁷ प्राचीन पालि ग्रंथों में तो बड़े बड़े प्रभेजों (फार्मों) के केवल तीन उदाहरण मिलते हैं, किंतु मौर्यकाल में ऐसे अनेक प्रभेज थे जिनमें दास और भाड़े के भजदूर मीचे सीताध्यक्ष (कृषि अधीक्षक) के अधीन रहकर काम करते थे। वह इन लोगों को कृषि के उपकरण और अन्य साधन देता था और कृषिकर्म के लिए बडई, लोहार तथा अन्य शिल्पियों की सेवाएँ प्राप्त करता था।³⁸ मेगस्थनीज के विवरण से भी इस तथ्य की मोटे तौर पर पुष्टि होती है। उसने ऐसे अधिकारियों का उल्लेख किया है जो भूमि सबधी धर्मों और शिल्पियों की निगरानी करते थे।³⁹ एरियन ने कृषि अधीक्षकों की घर्घा की है।⁴⁰ जो प्रायः सीताध्यक्ष का काम करते थे। स्ट्रेबो का कहना है कि गड़ेरिए और शिकारियों की एक तीसरी जाति थी जो खानाबदोश का जीवन बिताती थी और खेतों से जंगली जानवरों तथा पक्षियों को भगाने के लिए राजा से अजाज के रूप में भत्ता पाती थी।⁴¹ ये खानाबदोश आदिवासियों (सर्पप्राणादिवा अर्थात् साँप या अन्य जीवों को पकड़नेवाले) से मिलते जुलते मालूम होते हैं।⁴² सीताध्यक्ष उनसे कृषि सबधी काम लेते थे।⁴³ इस तरह मौर्य साम्राज्य दासों, कर्मकरों, शिल्पियों और आदिवासियों का, जोकि स्पष्टतया शूद्र वर्ग के थे बहुत बड़ा नियोजक था। इस दृष्टि से इस काल का कृषि उत्पादन संगठन ग्रीस और रोम के संगठन से कुछ हद तक मिलता जुलता था।

कौटिल्य ने बताया है कि यदि (श्रमिकों के अभाव के कारण) खेतों की बोआई नहीं हो पाए तो खेत उन लोगों को पट्टे पर दे दिए जाएँ जो आधी उपज देकर उनकी जुताई करें।⁴⁴ जो व्यक्ति केवल शारीरिक श्रम करके जीवनयापन करते थे (अर्थात् कर्मकर) उनके पास स्वभावतया खेती के आवश्यक उपकरण यथा बीज और बैल नहीं रहते थे। ऐसे व्यक्ति यदि उपज का चतुर्थांश अथवा पचमांश लेना स्वीकार करते थे तो उन्हें राज्य की ओर से बैल और बीज दिए जाते थे।⁴⁵ कौटिल्य ने यह सिद्धांत प्रतिपादित किया है कि

बटाईदारों को चाहिए कि स्वयं कोई कठिनाई न सहकर जितना अधिक राजा को दे सकते हों, दिया करें।⁴⁶ किंतु उन्होंने कठिनाईयों का कोई संकेत नहीं दिया है। मालूम होता है कि बटाईदारों को कुछ कड़ी मिट्टीवाली जमीन दी जाती थी जिसके लिए उन्हें राज्य को कुछ भी नहीं चुकाना पड़ता था।⁴⁷ बटाईदार दो प्रकार के होते थे—एक वह जो उपज का अंश हिस्सा रखता था और दूसरा वह जो 1/4 या 1/5 हिस्सा रखता था। प्रथम कौटि के बटाईदार को भट्टस्वामिन् जैसे टीकाकार ने 'ग्राम्य कुटुंबिन' के रूप में चित्रित किया है।⁴⁸ दुर्गनिवेश (राजधानी का निर्माण) प्रकरण के सिलसिले में कौटिल्य ने बताया है कि कुटुंबिनों को राजधानी की सीमा पर बसाया जाना चाहिए, ताकि वे खेती सब्जी कार्य कर सकें और अन्य व्यवसायों की जरूरतें पूरी कर सकें।⁴⁹ कहा गया है कि वे फुलवारियों, बनौं, सब्जी के बागानों और गान के खेलों में⁵⁰ काम करेंगे और दिए गए अधिकार के अनुसार पर्याप्त अन्न तथा दूसरे प्रकार का सौदा आदि एकत्रित करेंगे। इस प्रसंग में टी० गणपति शास्त्री ने 'कुटुंबिन' शब्द की व्याख्या करते हुए बताया है कि वह निम्नतम वर्ण का व्यक्ति था (वर्णावधारणम्),⁵¹ पर शर्मा शास्त्री ने उसे कामगारों का परिवार बताया है।⁵² इस प्रकार कुटुंबिन सम्भवतया शूद्र बटाईदार और कृषि मजदूर थे। इस शब्द का ऐसा प्रयोग अस्वाभाविक-सा लगता है, क्योंकि अधिकांश स्रोतों में 'कुटुंबिन' का अर्थ केवल परिवार का प्रधान किया गया है।⁵³ किंतु प्रसंग से ऐसा मालूम पड़ता है कि यहाँ इसका विशेष अर्थ लगाया गया है।

सम्भवतया पुरानी बस्तियों में उच्च वर्णों के मालिक बहुत-से शूद्रों, कृषि मजदूरों, दासों और शिल्पियों को काम देते थे। कृषकों से कर उगाहने का प्रभारी गोप कहलाता था और उससे कहा जाता था कि वह हर गाँव के निवासियों की कुल सख्या और समाज में उत्पादन कार्य करनेवाले विभिन्न वर्ग, जिनकी सख्या आय दर्जन थी के लोगों अर्थात् कर्मक (किसान), गोरक्षक (घरवाड़ा या पशुधन रखनेवाला) वैदेहक (व्यापारी), काष्ठक (शिल्पी) कर्मकर और दासों की कुल सख्या लिखकर रखे।⁵⁴ मालूम होता है कि इस सूची में दो निम्न वर्णों के लोग हैं, जिनमें से प्रथम तीन वर्ग वैश्य वर्ण के हैं और शेष तीन शूद्र वर्ण के। मेगस्थनीज ने इस प्रसंग में उत्पादन करनेवाली जातियों को नहीं गिनाया है। कौटिल्य के वैश्य कर्मक जहाँ सामान्यतया मेगस्थनीज द्वारा वर्णित खेतिहोते से मिलते जुलते हैं,⁵⁵ वहीं वैश्य व्यापारी और शूद्र शिल्पी तथा अधिक मेगस्थनीज की तीसरी जाति से मिलते हैं जो व्यापार करते हैं बर्तन बेचते हैं और शारीरिक श्रमवाले कार्य में नियोजित होते हैं।⁵⁶ मेगस्थनीज ने यह भी बताया है कि इनमें से कुछ लोग कर चुकाते हैं और राज्य की कुछ विहित सेवाएँ करते हैं।⁵⁷ इस विवरण का प्रथम भाग सम्भवतया व्यापारियों के संबंध में है और दूसरे भाग में शिल्पियों और श्रमिकों की चर्चा की गई है।

अर्थशास्त्र में शूद्र सभ्यतया करदाता की कोटि में नहीं रखा गया है, किंतु गोप को उनकी भी सख्या लिखकर रखनी होती थी ⁵⁸ जिन गाँवों के लोग कर का गुगतान करते थे उनमें ऐसे लोगों की सूची रखनी पड़ती थी जो राज्य को नि शुल्क श्रम (विट्टि) प्रदान करते थे ⁵⁹ अर्थशास्त्र के एक परिच्छेद की टीका करते हुए भट्टस्वामिन् ने बताया है कि एक प्रकार के गाँव ऐसे थे जहाँ से कर के बदले श्रमिकों की मुफ्त आपूर्ति होती थी और उन गाँवों के निवासी कित्ता आदि का निर्माण करने के लिए रहते थे ⁶⁰ टी गणपति शास्त्री ने ठीक ही कहा है कि इस तरह का काम कर्मकरों द्वारा किया जाता था ⁶¹ क्योंकि दासों और कर्मकरों का दर्ग हमेशा बेगार करने का भागी समझा जाता था। ⁶² इन बातों से पता चलता है कि शूद्रों को कर से मुक्त रखा गया था और उनसे सामान्यतया कृषि मजदूरों और दासों का काम कराया जाता था तथा उनकी कोई स्वतंत्र जीविका नहीं थी।

कौटिल्य ने उन पशुपालकों की जीवनस्थिति की जानकारी दी है जिन्हें राज्य ने पशु अधीशक के सामान्य नियंत्रण के अधीन बहाल कर रखा था। ⁶³ उन्होंने इन लोगों की मजदूरी भी का दसवाँ भाग नियत किया है, किंतु इनके कार्य के बारे में वे विशेष रूप से सतर्क हैं। ⁶⁴ पशुपालकों के उत्तरदायित्व पर जोर देते हुए कौटिल्य ने बताया है कि यदि घरवाले की गलती के कारण भवेशी छो जाए तो उसे शारीरिक दंड भी दिया जा सकता है। ⁶⁵ इतनी कठोर सजा, जिसका उल्लेख मोर्ग्यपूर्वकालीन विधिग्रंथों में नहीं किया गया है या तो पशुधन को अधिक आर्थिक महत्त्व दिए जाने के कारण या बौद्ध और जैन धर्मों के उपदेश के कारण अथवा दोनों ही कारणों से निर्धारित की गई थी। कठोर सजा का जो भी कारण हो, इतना स्पष्ट है। 16 मोर्गकाल तक असमान भूमि वितरण और असमान पशु वितरण उत्पादन सबधों के अभिन्न अंग बन गए थे। इसलिए भूस्वामियों और बटाईदारों तथा खेत मजदूरों के बीच और पशुस्वामियों तथा घरवालों के बीच, सबध निर्धारित करने के लिए अर्थशास्त्र तथा विधिग्रंथों में नियम बनाए गए।

अब हम अर्थशास्त्र के उस साक्ष्य का विस्लेषण करें जो शिल्पियों के नियोजन, नियंत्रण और मजदूरी के बारे में है और जिससे शूद्रों की सामान्य स्थिति पर प्रकाश पड़ता है। कृषि कार्य में सहायता पहुँचाने के लिए राज्य की ओर से जिन शिल्पियों को नियोजित किया जाता था उनकी चर्चा पहले ही की जा चुकी है। बहुत से अन्य शिल्पियों को राज्य की ओर से बुआई ⁶⁶ खनन, ⁶⁷ भंडारपालन ⁶⁸ आयुधनिर्माण ⁶⁹ धातुकर्म ⁷⁰ आदि में लगाया जाता था। पहले बुनकर जैसे शिल्पी गृहपति के अधीन काम करते थे किंतु बाद में राज्य उन्हें भारी सख्या में नियोजित करने लगा था। ⁷¹ औजार प्रायः शिल्पियों का अपना ही रहता था, किंतु कच्चा माल राज्य की ओर से दिया जाता था। कहीं भी यह उल्लेख नहीं है कि इनमें से किसी भी शिल्पी में दासों को लगाया जाता था। उन्हें खनन कार्य भी नहीं

करने दिया जाता था और यह काम कर्मकर से कराया जाता था।⁷² ध्यातव्य है कि ग्रीस और रोम की खानों में भी दासों से काम लिया जाता था।

किंतु राज्य द्वारा शिल्पियों का नियोजन मुख्यतया राजधानी और प्रायः महत्वपूर्ण नगरों में ही सीमित था, जहाँ शिल्पी पर्याप्त सख्या में रहते थे। दुर्ग निवेश विधान से पता चलता है कि शिल्पी राजमहल के उत्तर में रह सकते थे, और मजदूरों के शिल्पिसघों तथा अन्य लोगों को राजधानी के विभिन्न कोणों में आवासस्थान दिए जाएँगे।⁷³ यह भी कहा गया है कि जो शूद्र और शिल्पी ऊनी और सूती वस्त्र, बाँस की चटाई, चमड़ा कवच, हथियार और म्यान बनाते हैं उन्हें राजभवन से पश्चिम की ओर निवासस्थान दिया जाना चाहिए।⁷⁴ सभ्यता इन्हीं से कुछ लोग सूत्राध्यक्ष के अधीन⁷⁵ और कुछ शस्त्रागार अधीक्षक के अधीन कार्य करते थे।⁷⁶ मेगस्थनीज ने बताया है कि शस्त्रनिर्माता और जहाज बनानेवालों को राजा से मजदूरी और रसद मिलती थी और वे केवल उसका काम करते थे।⁷⁷ इनके अलावा, ओद्योगिक शिल्प से संबंधित प्रत्येक बात की देख-भाल के लिए नगर में पाँच व्यक्तियों की एक कमेटी बनाई गई थी।⁷⁸ इनसे पता चलता है कि राज्य का नियंत्रण और शिल्पियों का रोजगार मुख्यतया नगरों तक ही सीमित था। किंतु मेगस्थनीज ने यह भी बताया है कि लकड़हारे बूढ़ेयों लोहारों और खनिकों के कार्यों की निगरानी राज्य के उच्च अधिकारी करते थे।⁷⁹ इसका अर्थ यह हुआ कि नगर से बाहर रहनेवाले शिल्पियों पर किसी न किसी ढंग का सामान्य नियंत्रण रखा जाता था।

अर्थशास्त्र प्राचीनतम भारतीय ग्रंथ है जिसमें मालिकों (नियोजकों) और मजदूरों (नियोक्तों) के आपसी संबंध के बारे में सामान्य नियम दिए गए हैं। शिल्पियों को विवाद का कारण माना गया है और झगड़करसणम् प्रकरण में इनसे बचने के बहुत से उपाय बताए गए हैं। शिल्पियों के लिए यह आवश्यक है कि वे समय म्यान और काम के स्वरूप के विषय में किए गए करार की पूर्ति करें। सकटों और आपदाओं को छोड़ अन्यथा चूक होने पर न केवल उनकी मजदूरी का चौथा भाग जब्त कर लिया जाएगा, बल्कि उन्हें मजदूरी की दुगुनी राशि जुर्माने के रूप में चुकानी होगी और उनसे चूक के चलते जो घाटा होगा, उसे भी पूरा करना पड़ेगा।⁸⁰ काम के सिलसिले में अनुदेशों का उत्तरदायित्व करने पर मजदूरी जब्त कर ली जाएगी और उसका दुगुना जुर्माना लिया जाएगा।⁸¹ जो सेवक किसी ऐसे काम को पूरा करने में टालमटोल करेगा जिसके लिए उसे पहले ही भुगतान कर दिया गया है वह 12 पण जुर्माना चुकाने का भागी होगा और उसके तब तक काम करते रहना पड़ेगा जब तक काम पूरा न हो जाए।⁸² किंतु यदि वह अपने बूते के बाहर के किन्हीं कारणों के चलते काम करने में असमर्थ हो तो उससे ऐसा जुर्माना नहीं लिया जाएगा।⁸³ दूसरी ओर कौटिल्य ने शिल्पियों के सरक्षण सबंधी कुछ विनियम भी विहित किए हैं। तदनुसार जो कोई

शिल्पियों के काम का दारा घटाकर या सामानों की खरीद विक्री में बाधा डालकर उन्हें अपनी उचित कमाई से वंचित करने का प्रयास करेगा, उस पर एक हजार पण जुर्माना लगाया जाएगा।⁸⁴ अपने मजदूर से काम न लेनेवाले मालिक से 12 पण जुर्माना लिया जाएगा।⁸⁵ और यदि वह पर्याप्त कारण के बिना काम लेने से इकार करे तो माना जाएगा कि काम कराया गया है।⁸⁶ कौटिल्य ने सघनरुद्ध शिल्पियों को एक विशेषाधिकार प्रदान किया है। उन्हें अपनी सविदा के निष्पादन के लिए जो अवधि स्वीकृत की गई हो, उसके अतिरिक्त और भी सात रातों की मुहलत दी जाएगी।⁸⁷

जहाँ तक मजदूरी नियत करने का प्रश्न है, कौटिल्य ने इसके लिए एक सामान्य सिद्धांत का प्रतिपादन किया है कि काम की किस्म और उसमें लगनेवाले समय को ध्यान में रखकर मजदूरी नियत की जानी चाहिए। उन्होंने यह भी बताया है कि शिल्पियों संगीतज्ञों चिकित्सकों रसोइयों और अन्य कर्मचारियों को उतनी ही मजदूरी मिलेगी जितनी अन्यत्र काम में लगे इसी प्रकार के लोगों को मिलती है अथवा जितनी विशेषज्ञ नियत करे।⁸⁸ सेवकों को वादे के अनुसार मजदूरी मिलेगी किन्तु यदि मजदूरी का निर्णय पहले नहीं किया गया हो तो कृषक को (अर्थात् कृषि मजदूर को) उपज का 1/10 भाग पशुपालक को मक्खन का 1/10 भाग और व्यापारी को बिक्री से हुई आमद का 1/10 भाग भिन्ना चाहिए।⁸⁹ राजा की भूमि में उपजाई गई फसल का 1/4 या 1/5 भाग पाने के हकदार बटाई कृषि मजदूरों और फसल का 1/10 भाग पानेवाले सामान्य कृषि मजदूरों में विभेद किया गया है।

कौटिल्य के अनुसार मजदूरी सबंधी विवादों का निपटारा गवाहों द्वारा प्रस्तुत साक्ष्य के आधार पर किया जाता था। यदि ऐसे साक्ष्य उपलब्ध नहीं होते थे तो नियोजक से पूछनाख को जानी थी।⁹⁰ विवाद के सिलसिले में कर्मचारी की जीव नहीं की जाती थी जिससे स्पष्ट है कि मालिक का अपराध सिद्ध करना कठिन था। किन्तु यदि यह पाया जाता था कि उसने मजदूरी का भुगतान नहीं किया है तो मालिक को या तो मजदूरी की राशि का दस गुना अथवा 6 पण जुर्माना किया जाता था। इसके अतिरिक्त मजदूरी का दुर्विनियोग करने पर 12 पण या मजदूरी की रकम का पाँच गुना जुर्माना किया जाता था।⁹¹ इन नियमों के आधार पर हमें मजदूरी की दो विभिन्न दरों का पता चलता है अर्थात् 3/5 पण या 2 3/5 पण। इस तरह मालूम होता है कि श्रमिक की दैनिक मजदूरी 3/5 पण से लेकर 2 2/5 पण तक थी। एक स्थान पर कौटिल्य ने बताया है कि इन उपबन्धों के अतिरिक्त कृषि मजदूरों को 1 1/4 पण मासिक मजदूरी मिलनी चाहिए। *अर्थशास्त्र* में उच्च वर्ग से निवृत्त उच्च अधिकारियों के वेतन और निम्न वर्ग के शिल्पियों के वेतन में बहुत बड़ा अंतर दिखाया गया है। सबसे अधिक वेतन की व्यवस्था ऋत्विज अध्यापक, मंत्री पुरोहित, सनापति आदि के लिए की गई है और उन्हें प्रति मास अठ्ठातीस हजार पण वेतन मिलता था।⁹² इनसे नीचे की

पैके के अधिकारियों के लिए चौबीस हजार, बारह हजार या आठ हजार पण की सिफारिश की गई है,⁹³ किंतु शिल्पियों के लिए एक सौ बीस पण की ही अनुशंसा है।⁹⁴ फिर भी, यह उल्लेखनीय है कि वृद्धि के लिए, जो मुख्य बढ़ई होता था, चिकित्सक और सारथी की भाँति दो हजार पण का वेतन रखा गया है।⁹⁵ ग्रामभृतक (ग्राम अधिकारी)⁹⁶ और गुप्तचरों के मार्गदर्शक सेवक पर भी विचार किया गया है और प्रथम को पाँच सौ पण तथा द्वितीय को दो सौ पण वेतन दिया गया है।⁹⁷ चतुष्पदों और द्विपदों के प्रभारी सेवकों विविध कार्य करनेवाले कामगारों, राजपुरुषों के अनुचरों, अगरसकों और स्वतंत्र मजदूरों को जुगने के लिए अल्पतम वेतन 60 पण की सिफारिश की गई है।⁹⁸ मान लिया जाए कि यह भुगतान मासिक आधार पर किया जाता था तो सामान्य मजदूर के लिए इसकी दर प्रतिदिन दो पण होती है। किंतु ऐसे भी मजदूर थे जिन्हें केवल 20 पण की मासिक मजूरी दी जाती थी। पहले जो 3/5 पण प्रतिदिन की दर से वेतन दिखाया गया है उससे महीने की मजूरी 18 पण आती है।

समाज में सबसे कम भुगतान शिल्पियों और वेतनभोगियों को किया जाता था, किंतु हमें उनके रहन सहन के स्तर का स्पष्ट ज्ञान नहीं हो सकता क्योंकि पण की क्रयशक्ति की जानकारी नहीं मिल पाती है। कौटिल्य ने बताया है कि राज्य की सेवा करनेवाले दासों और कर्मकरों को अपने निर्वाह के लिए भंडार के अधीन से खुदी मिलनी चाहिए।⁹⁹ इन्हें देने के बाँ जितनी खुदी बच जाए वह रोटी पकानेवाले रसोइयों को दी जाए।¹⁰⁰ संभव है कि ये रसोइए दास रहे हों क्योंकि भौर्यपूर्व काल में इन्हें रसोई के काम में लगाया जाता था। जहाँ तक विकृत मदिरा को निपटाने का प्रश्न है कहा गया है कि यह दासों और कर्मकरों को मजूरी के रूप में दी जानी चाहिए, क्योंकि उनका काम हीन ढंग का है।¹⁰¹ कौटिल्य ने सामान्य आर्य और शूद्र के आहार में विभेद किया है। आर्य को राशन के रूप में एक प्रस्थ शुद्ध घावल, 1/61 प्रस्थ नमक 1/4 प्रस्थ शोरबा और 1/64 प्रस्थ मक्खन या तेल मिलना चाहिए, और अवर की घावल और नमक तो उतनी ही मात्रा में मिलना चाहिए किंतु शोरबा 1/6 प्रस्थ और तेल की मात्रा आर्य के लिए अनुशंसित मात्रा की आधी होनी चाहिए।¹⁰² उसके लिए मक्खन की सिफारिश नहीं की गई है। इस प्रसंग में अवर का अर्थ है नीच जाति का व्यक्ति (निकृष्टात्मा) जो शूद्र होता है। किंतु आर्य को उच्च वर्गों का सामान्य सदस्य माना गया है।¹⁰³ उच्च कोटि के आर्यों तथा राजा रानी और सेनाध्यक्षों के लिए और अधिक मात्रा में राशन की व्यवस्था की गई है।¹⁰⁴ इन बातों से स्पष्ट है कि शूद्रों को हीन कोटि का भोजन दिया जाता था।

ऐसा सात होता है कि भौर्य काल में शूद्रों की आर्थिक स्थिति में बहुत-से परिवर्तन हुए। पहली बार शूद्रों को जो अभी तक कृषि मजदूर थे राज्य की भूमि में बटाईदारी भी

दी जाने लगी। किंतु कृषि-उत्पादन के लिए राज्य की ओर से शूद्रों को बहुत बड़े पैमाने पर दासों और श्रमिकों के रूप में नियोजित किया जाता था। गीरे दर्जे के लोग या तो खास खास किसानों के अधीन अथवा स्वतंत्र रूप से काम करते थे और गाँवों में रहते थे। उनसे धर्मसूत्र काल की अपेक्षा बड़े पैमाने पर कर्षी (बेगार) ली जाती थी, हालाँकि उक्त कालावधि में यह मुख्यतया शिल्पियों तक ही सीमित रखी गई थी।¹⁰⁵ यह बात अब इतनी व्यापक हो गई थी कि सरकारी सेवक का एक वर्ग जो विष्टिबधक कहलाता था, लोगों से निःशुल्क सेवा कराने की पुनः में लगा रहता था।¹⁰⁶ यद्यपि समाज में शूद्र को मजदूर और शिल्पी के रूप में सबसे कम मजूरी दी जाती थी, फिर भी संभव है कि मजूरी की दर नियत हो जाने से उनकी दशा सुधरी हो। किंतु प्रायः उनके रहन सहन के स्तर में कोई विशेष परिवर्तन नहीं दिखाई देता।

कौटिल्य ने स्पष्ट शब्दों में यह नहीं कहा है कि शूद्रों को उच्च प्रशासकीय पद नहीं दिए जाएँ जबकि धर्मसूत्रों में ऐसा विधान किया गया है। किंतु राजा और उच्च शासकीय पद धारण करने के लिए अपेक्षित योग्यता की जो सूची उन्होंने बनाई है, उससे पता चलता है कि वे पद तीन उच्च वर्गों के लिए विशेष रूप से सुरक्षित रखे गये थे। उन्होंने बताया है कि हीन जाति के किसी बली राजा की अपेक्षा तीन अच्छे कुल के राजा की आज्ञा मानेंगे भले ही वह कमजोर क्यों न हो।¹⁰⁷ अतएव उनकी राय है कि राजा को उच्च कुल में उत्पन्न होना चाहिए।¹⁰⁸ उनका कथन है कि जिस प्रजा चंडालों का जलाशय केवल उनके उपयोग के लिए होता है उसी प्रकार नीच कुल में उत्पन्न राजा नीच जाति के लोगों को ही सरक्षण देता है, न कि आयों को। नीच कुल में उत्पन्न राजा के प्रति कौटिल्य को गिती गृणा थी उससे पता चलता है कि वे किसी शूद्र मी से उत्पन्न राजा के अधीन सेवा करने को कभी तैयार नहीं हुए होंगे। अतः यह संभव नहीं लगता कि मोर्यों की उत्पत्ति शूद्र जाति से हुई हो जैसा कहीं कहीं कहा गया है।¹⁰⁹ यह प्रायः निश्चित है कि चन्द्रगुप्त क्षत्रिय समुदाय के मोरिय वंश के थे।¹¹⁰

अर्थशास्त्र में अमात्यों का सर्वगं अधिकारियों का सबसे ऊँचा सर्वगं माना गया है। इसी सर्वगं से पुरोहित मंत्री सम्पाहर्ता सत्रिधाता, अंगपुर के प्रभारी अधिकारी राजदूत और दो दर्जन से भी अधिक विभागों के अधीक्षक नियुक्त किए जाते हैं।¹¹¹ किंतु कौटिल्य और उनके द्वारा उद्धृत अन्य विद्वानों ने अमात्यों की योग्यताओं के बारे में जो सामान्य मानदंड निर्धारित किए हैं, वह हैं अच्छे कुल में जन्म लेना। यह बात विभिन्न रूपों में व्यक्त की गई है यथा जिसका पिता और पितामह अमात्य हो, जो अभिजन और जानपदोभिजात हो।¹¹² यह सदिग्ध है कि इस तरह का मानदंड रहने पर शूद्रों के प्रवेश की कोई गुंजाइश रही हो। अरस्तू ने बताया है कि अभिजात्य परंपरागत समृद्धि और

गुणोत्कर्ष का समन्वित रूप है¹¹³ — ऐसा गुण तो शूद्रों में विरल ही होगा। मेगस्थनीज ने ऐसे व्यावसायिक पार्यदों और करनिर्धारकों का उल्लेख किया है जो कम सख्या में होते हुए भी सरकार के उच्च कार्यपालक और न्यायपालक पदों पर एकाधिकार रखे हुए थे।¹¹⁴ उन्होंने बताया है कि अतिभद्र और अतिधनवान व्यक्ति राज काज के संचालन में भाग लेते थे, न्याय व्यवस्था करते थे और राज के साथ परिषद में बैठते थे।¹¹⁵ इनकी जाति विल्कुल मित्र थी, यह तथ्य इस नियम से स्पष्ट होता है कि वे अपनी जाति से बाहर विवाह नहीं कर सकते थे, अपने व्यवसाय या व्यापार को छोड़ दूसरा ग्रहण नहीं कर सकते थे और एक से अधिक कारबार नहीं चला सकते थे।¹¹⁶ इन बातों से स्पष्ट है कि निम्न जाति के लोगों के लिए उच्च आधिकारिक पदों पर पहुँचने के मार्ग बंद थे।

शूद्रों को जासूसी का कार्य दिया जाता था जो मौर्य प्रशासनतंत्र का महत्वपूर्ण अंग था। कौटिल्य ने बताया है कि अन्य लोगों के साथ साथ शूद्र महिलाओं को घुमकह जासूस के रूप में नियुक्त किया जा सकता है।¹¹⁷ यह भी कहा गया है कि जो स्नान के लिए पानी लानेवाले, भालिंग करनेवाले, शय्याकार, हज्जाम प्रसाधन सामग्री निर्माता पानी भरनेवाले सेवक, कत्ताकार, तर्क और गायक के रूप में नियोजित हैं उन्हें राजा के अधिकारियों के व्यक्तिगत घरित्र पर नजर रखनी चाहिए।¹¹⁸ स्पष्ट है कि इनमें से अधिकांश लोग शूद्र होते थे। भृत्य के रूप में काम करते हुए वे निरंतर अपने मालिक के संपर्क में रहते थे अतः उन्हें अपने भालिक के व्यक्तिगत घरित्र पर रिपोर्ट करने का सबसे अच्छा साधन माना गया था। इतना ही नहीं कौटिल्य का मत है कि समाज के सभी वर्ग के लोगों को जिनमें कृषक पशुपालक और जंगली जातियाँ भी हैं, दुश्मनों की गतिविधि जानने के उद्देश्य से जासूस नियुक्त किया जाना चाहिए। यह ऐसा उपबन्ध है जिसमें शूद्र भी आ जाते हैं।¹¹⁹ निम्न जाति के लोग सवादवाहक के रूप में भी काम करते थे क्योंकि कौटिल्य ने बताया है कि यद्यपि सवादवाहक अछूत होते हैं फिर भी वे मृत्युदंड के पात्र नहीं हैं।¹²⁰

विशेष महत्व की बात यह है कि *अर्थशास्त्र* में शूद्रों को सेना में बहाल करने का उपबन्ध किया गया है। धर्मसूत्रों से तो ऐसी धारणा बनती है कि सामान्यतया केवल क्षत्रिय और आपातिक स्थिति में केवल ब्राह्मण तथा वैश्य शस्त्र धारण कर सकते हैं। सेना को राज्य का अनिवार्य अंग बताते हुए कौटिल्य ने यह भी स्पष्ट कहा है कि परंपरा अनुसार वह सेना सर्वोत्कृष्ट है, जिसमें केवल क्षत्रिय सिपाही हों।¹²¹ किंतु उन्हें ब्राह्मण सेना पसंद नहीं है, जिसे प्रणाम और अनुनय विनय करके रिझाया जा सकता है।¹²² दूसरी ओर, वह वैश्य और शूद्रों की सेना पसंद करते हैं, क्योंकि उसमें लोगों की सख्या अधिक होती है।¹²³ किंतु यह सदिग्ध है कि इन दो निम्न वर्गों के सदस्य इस काल में वस्तुतः सैनिक के रूप में नियुक्त किए जाते थे। मेगस्थनीज ने साफ साफ कहा है कि कृषक (जो सामान्यतया

वैश्य होते थे) सैनिक सेवा से मुक्त रखे गए थे और सेना उन्की रक्षा के लिए रहती थी।¹²⁴ एरियन और स्ट्रेबो, दोनों ने ही बताया है कि भारत में सड़ाकू लोगों की पाँचवीं जाति थी और उनके निर्वाह का खर्च राज्य वहन करता था।¹²⁵ अशोक के समय के उत्कीर्ण लेखों में 'भटमयेसु' शब्द के प्रयोग से यह निष्कर्ष निकला जा सकता है कि सैनिकों का भी एक वर्ग था।¹²⁶ मेगस्थनीज से हमें जानकारी मिलती है कि सेना का एक अनुभाग (हिर्वाजन) ऐसा था जो विविध प्रकार के कार्य, यथा वायवृद्ध वादक, अश्वपाल, मिस्त्री या उसके सहायक का काम करने के लिए आदमी भेजता था।¹²⁷ एरियन ने भी उन सेवकों की चर्चा की है जो न केवल सैनिकों की सेवा करते थे, बल्कि गेडे हाथी और रथों की भी देखभाल करते थे।¹²⁸ सम्भवतया स्थायी सेना में शूद्रों को भृत्यों और अनुचरों के रूप में बहाल किया जाता था, न कि सैनिकों के रूप में किंतु कौटिल्य के नियम से संकेत मिलता है कि आपातक स्थिति में शूद्रों को सेना में बहाल किया जा सकता था। नई बस्तियों में वाणिज्यिक, शहर पुर्लित तथा घडाल जैसी जनजातियाँ को आंतरिक प्रतिरक्षा का भार सौंपा जाता था।¹²⁹

विधि और न्याय के प्रशासन में कौटिल्य ने वर्णविधान का सिद्धांत अपनाया है। उनके अनुसार पतित चहाल और हीन व्यवसाय करनेवाले अपने अपने समुदायों के दीवानी मामलों को छोड़ अन्यत्र गवाह नहीं बन सकते हैं।¹³⁰ उन्होंने यह भी बताया है कि नौकर अपने मालिक के विरुद्ध गवाही नहीं दे सकता है।¹³¹ उसी प्रकार बन्धक मजदूर और दास अपने मालिक की आर से करारपत्र निष्पादित नहीं कर सकता है।¹³² कौटिल्य ने इस बात का भी विधान बताया है कि विभिन्न वर्णों के लोगों को न्यायालय किन रूपों में देतावनी दे सकता है। सबसे कड़ी देतावनी शूद्र के लिए विहित की गई है जिसे स्मरण करा देना है कि गलत बयान देने पर उसे कितने बुरे दैविक और भौतिक परिणाम भुगतने पड़ेंगे।¹³³ इस विषय में न्यायालय शूद्र को केवल जुर्माना और सेवा के लिए अर्द्ध कर सकता है। तीनों-उच्च वर्णों के लोगों के बारे में ऐसी किसी बात का कोई उल्लेख नहीं है।¹³⁴ इस उपबन्ध के तुरत बाद एक और उपबन्ध है जिसमें कौटिल्य ने गलत बयान देनेवाले गवाहों के लिए 12 पणों का जुर्माना विहित किया है।¹³⁵ इससे यह आभास मिलता है कि दंड का विधान प्रायः शूद्र गवाह के लिए ही विहित था। मेगस्थनीज ने लिखा है कि गलत बयान देने के लिए सिद्धगोष गवाहों के अंग काट लिए जाते थे।¹³⁶ हो सकता है कि यह दंडविधान या ता नीच जाति के लोगों अथवा किसी खास क्षेत्र के लोगों के लिए विहित किया गया हो।

दंड देने के सबन्ध में कौटिल्य ने धर्मसूत्रों के वर्णविधेदों को माना है। तदनुसार यदि चारों वर्णों और प्रतावसायिनों (असूतों) में से हीन जाति का कोई व्यक्ति उच्च जाति के किसी व्यक्ति की निन्दा करे तो उसे अधिक जुर्माना चुकाना होगा, और यदि हीन जाति के

किसी व्यक्ति को उच्च जाति वाला बदनाम करे तो उसे कम भुर्जाना देना होगा।¹³⁷ अर्थशास्त्र में यह नियम भी दिया गया है कि शूद्र जिस अंग से ब्राह्मण पर प्रहार करे, वह अंग ही काट लिया जाए।¹³⁸ हमें संदेह है कि यह परिच्छेद कौटिल्य के ग्रंथ का है क्योंकि यह मनु के अतिवादी विचार से मिलता है। कौटिल्य ने एक दूसरा नियम यह भी बनाया है कि यदि कोई क्षत्रिय किसी अशिक्षित ब्राह्मण महिला का गन्धन करे तो उसे उच्च से उच्च अर्धदंड दिया जाएगा, वैश्य की सपत्नी छीन ली जाएगी और शूद्र को नटाई में लपेटकर जिंदा जला दिया जाएगा।¹³⁹ आर्य स्त्री का अवैध सम्भोग करनेवाले श्वणक को मृत्यु दंड मिलेगा और महिला के नाक कान काट लिए जाएंगे।¹⁴⁰ यह आश्चर्य की बात नहीं कि शूद्रों और श्वपाकों को ऐसे कठोर दंड दिए जाते थे, क्योंकि श्वपाक जाति की महिला के साथ अवैध सम्भोग के लिए भी कौटिल्य ने अपराधी को दण्डने और निष्कामित करने की सजा विहित की है।¹⁴¹

कौटिल्य ने कुछ प्रकार के भोजन-पान के सब्ध में जो निषेध किए हैं, वे सभी समान रूप में सभी वर्गों पर लागू नहीं होते। अतः यदि कोई व्यक्ति किसी ब्राह्मण को निषिद्ध भोजन-पान में सम्मिलित होने के लिए प्रेरित करे तो उसे प्रथम कोटि के अपराध का दंड दिया जाएगा। क्षत्रिय के सब्ध में यही अपराध होने पर मध्यम कोटि का वैश्य के विरुद्ध होने पर प्रथम कोटि के अपराध का दंड और शूद्र के विरुद्ध होने पर 54 पण का अर्धदंड दिया जाएगा।¹⁴² गबन या दुर्विनियोग के मामले में सबसे कड़ी सजा मृत्युओं के बारे में निर्धारित की गई है। यदि कोई अधिकारी या किरानी इस तरह का अपराध करे तो उस पर भुर्जाना किया जाएगा किंतु सेवक को ऐसे मामले में शारीरिक दंड दिया जाएगा।¹⁴³

दायविधि में कौटिल्य ने वर्गों के बीच प्राचीन विभेद माना है। अतर्मिश्रित (वर्णसंकर) जानियों से उत्पन्न पुत्र यथा सून मागध व्रात्य और रथकर अपना हिस्सा पाने के हक्दार सभी हैं जब पैतृक संपत्ति प्रचुर मात्रा में हो।¹⁴⁴ कौटिल्य ने यह भी व्यवस्था की है कि जो पुत्र ऊपर बताए गए पुत्र से हीन कोटि के हों उन्हें कोई भी हिस्सा नहीं मिलेगा किंतु वे अपने निर्वाह के लिए सबसे बड़े पुत्र पर निर्भर कर सकते हैं।¹⁴⁵ स्वाभाविक ही है कि इसके अनुसार आयोगव, क्षत्रा निष्ठा पुत्कस और च्छात्र हिस्सा पाने से वंचित रखे गए हैं। लेकिन पारशव (अर्थात् शूद्र महिला से ब्राह्मण द्वारा उत्पन्न पुत्र) की स्थिति अपेक्षाकृत अच्छी है। कहा गया है कि यदि कोई ब्राह्मण सतानविहीन हो तो उसकी पैतृक संपत्ति में एक तिहाई हिस्सा उसके पारशव पुत्र को मिलेगा।¹⁴⁶ और शेष दो हिस्से या तो उसके जीवित सपिंडों को अथवा, उनके अभाव में उसके गुरु या शिष्य को मिलेंगे।¹⁴⁷ इससे संकेत मिलता है कि यदि ब्राह्मण पिता को सतान न हो तो शूद्र पत्नी से भी उत्पन्न पुत्रों को पर्याप्त हिस्सा मिलेगा। यदि किसी ब्राह्मण को चारों जातियों की पत्नियों से पुत्र हो तो उनके

लिए कोटिल्य ने सपत्ति के बँटवारे में धर्मसूत्र का सिद्धांत अपनाया है।¹⁴⁸ उन्होंने इस सिद्धांत का विस्तार क्षत्रिय और वैश्य पिता की तीन या दो जातियों की पत्नियों से उत्पन्न पुत्र तक किया है, किंतु हर हालत में शूद्रपुत्र को तृतीयतम हिस्सा दिया गया है।¹⁴⁹

अर्थशास्त्र में दासों की स्थिति को ध्यान में रखते हुए शूद्र की नागरिक हैसियत के प्रश्न पर सावधानी से विचार करने की आवश्यकता है। धर्मसूत्रों के लेखकों की तरह कौटिल्य ने आर्य को स्पष्टतया स्वतंत्र माना है और कहा है कि किसी भी स्थिति में आर्य को दास नहीं बनाया जा सकता।¹⁵⁰ इसका परिणामस्वरूप उल्लेखित नियम बनाया है कि जो शूद्र जन्मजात दास न हो, भयस्क नहीं हुआ हो और आर्यप्राण (आर्य से उत्पन्न) हो उसका रिश्तेदार यदि ऐसे शूद्र को बेचे या बंधक रखे तो उसे 12 पण जुर्माना किया जाएगा तथा इस तरह के कार्य से जितने भी लोग सबद्ध होंगे उन सबको कठिन दंड दिया जाएगा।¹⁵¹ इससे ध्वनित होता है कि शूद्र पत्नी से उत्पन्न तीन उच्च वर्णों के पुत्रों को खरीद या बंधक के जरिए दास नहीं बनाया जा सकता था।¹⁵² प्रायः उन्हें न्यायदंड, युद्धबंदी और ऐच्छिक दामता आदि के जरिए इस स्थिति में लाया जाता था।¹⁵³ इसी प्रसंग में कौटिल्य ने युद्ध में बर्तौ बनाए गए आर्यप्राण को दास बनाए जाने का हवाला दिया है।¹⁵⁴ अतएव उनके नियम में स्पष्ट बताया गया है कि तीन उच्च वर्णों के अवयस्क शूद्रपुत्रों को छोड़ चौथे वर्ण के अन्य सदस्यों को दास बनाया जा सकता था। इन बताए गए शूद्रों में भी जिनकी सख्या अवश्य ही छोटी रही होगी दास बनाने के लिए विहित किया गया जुर्माना अल्पतम है, अर्थात् 12 पण, जो वैश्य क्षत्रिय या ब्राह्मण के मामले में क्रमशः बढ़ता जाता है।¹⁵⁵

किंतु कुछ विशेष परिस्थितियों में, यथा घरेलू सकट या जुर्माना अथवा ऋण का भुगतान करने में असम रहने पर आर्य का भी जीवन बंधक रखा जा सकता था।¹⁵⁶ जहाँ तक इन बंधक रखे गए लोगों (आहितकों) का संबंध है, कौटिल्य ने कई उदार नियम बनाए हैं। यह ध्यान किया गया है कि रिश्तेदार बंधक रखे गए व्यक्तियों को दणशीघ्र विमुक्त करा लेंगे। उसे अपवित्र कार्य करने के लिए नहीं कहा जाएगा। यदि बंधक रखी गई किसी महिला का मालिक नग्न होकर स्नान करते समय उसे किसी कार्य के लिए अपने पास बुलाएगा अथवा उस महिला का शीतहरण करेगा या गाली देगा अथवा मारे पीटेगा तो वह ऐसी महिला का बंधक मूल्य पाने का हकदार नहीं रह जाएगा और महिला स्वतः मुक्त हो जाएगी। बंधक रखी गई किसी युवती पर बलात्कार करने की दशा में उसके मातापिता का न केवल क्रयमूल्य जम्मा हो जाएगा बल्कि वह युवती को कुछ रकम शुल्क के रूप में देगा और शुल्क की दुगुनी राशि सरकार को चुकाएगा। यदि पारिवारिक के रूप में बंधक रखी गई दासी के साथ उसका मालिक समागम करे तो उसे प्रथम बोटि का दंड दिया जाएगा। इसी प्रसंग में कहा गया है कि यदि किसी उच्च वर्ण के पारिवारिक के प्रति हिंसात्मक प्रयोग किए

जाएँ तो उसे भाग जाने का अधिकार होगा।¹⁵⁷ इससे स्पष्ट है कि समवतया आहितक भी उच्च वर्ण के थे। दुर्भाग्यवश, उपर्युक्त परिच्छेद के अनुवाद में शामा शास्त्री ने दास और आहितक के बीच भेद नहीं करके दोनों के लिए मनमाने ढंग से 'दास' शब्द का प्रयोग किया है।¹⁵⁸ किंतु कौटिल्य के कई कथनों से जाहिर होता है कि दास और आहितक दो भिन्न कोटियों के कर्मचारी थे। उन्होंने विहित किया है कि दास और आहितक द्वारा किए गए करारपत्र अवैध घोषित कर दिए जाने चाहिए।¹⁵⁹ उन्होंने यह भी बताया है कि राजा को देखना चाहिए कि लोग अपने दासों और आहितकों के दायों पर ध्यान देते हैं।¹⁶⁰ कौटिल्य ने यह भी विहित किया है कि जो औरतें अपने आप को किसी दास, परिचारक (सेवक) या आहितक के प्रति समर्पित करें, उनका वध कर दिया जाए।¹⁶¹ इन सभी मामलों में शामा शास्त्री ने माना है कि आहितक दास से भिन्न थे। वे या तो बंधक रखे गए मजदूर थे या भाड़े के मजदूर।¹⁶² चूंकि दसकर्मकररूप के अध्याय में आहितकों को दासों जैसा ही समझा गया, इसलिए आहितकों पर लागू होनेवाले नियम दासों पर भी लागू माने गए हैं।¹⁶³ किंतु उपर्युक्त विस्लेषण बताते हैं कि कौटिल्य के ये नियम बंधक रखे गए दासों पर लागू होते थे जो अधिकांशतया आर्य वर्ण की महिलाएँ होती थीं। उपर्युक्त नियमों से यह भी प्रकट होता है कि सामान्य दासों को उसका मालिक पीट सकता था और उसे गालियाँ दे सकता था तथा यदि कार्य करने के लिए भी कह सकता था।

कौटिल्य के अनेक नियम जो दासों की मुक्ति के बारे में हैं, मात्र दासता की स्थिति में पहुँचा दिए गए आयों पर लागू होते हैं। नियम बताता है कि जिसने अपने को बेच लिया हो, उसके बेटे को आर्य (स्वतंत्र) समझना चाहिए।¹⁶⁴ कोई व्यक्ति अपने मालिक के कार्य में विघ्न डाले बिना अर्जन करके और अपने पूर्वजों की संपत्ति विरासत में प्राप्त करके अपना क्रयमूल्य चुका सकता है और इस प्रकार अपना आर्यत्व पुनः प्राप्त कर सकता है।¹⁶⁵ मुद्र में बंदी बनाया गया आर्यप्राण मुक्ति मूल्य चुकाकर मुक्त हो सकता है।¹⁶⁶ समुचित मुक्ति मूल्य या लेने के बाद किसी दास को आर्य नहीं मानने पर 12 पण जुर्माना किया जाएगा।¹⁶⁷ ऐसे सभी मामलों में आर्यत्व की पुनः प्राप्ति का प्रश्न केवल उन्हीं लोगों के लिए उठ सकता है जो पहले से ही आर्य रहे हों। शूद्रों के लिए यह प्रश्न नहीं उठ सकता। उपर्युक्त उपबन्ध अधिक से अधिक तीन उच्च वर्णों के उन पुत्रों पर लागू हो सकेंगे, जो शूद्र माताओं से उत्पन्न हुए हों।

कौटिल्य ने पराधीनता से मुक्ति के लिए दो अलग-अलग शब्दों का प्रयोग किया है। आयों के लिए 'आर्यत्वम्' शब्द प्रयुक्त हुआ है। किंतु जब आर्यतर गुलामी को मुक्त करने का प्रसंग आया है तब 'अदास' शब्द का प्रयोग किया गया है। उदाहरणस्वरूप यह बताया गया है कि यदि कोई मालिक अपनी दासी से बच्चा पैदा करे तो माँ और बच्चा दोनों

ही मुक्त सम्पन्ने जाएँगे।¹⁶⁸ यदि ऐसी कोई भी अपने परिवार के भरण पोषण के विचार से दास बने रहने का ही निश्चय करे तो उसकी मौ, चाई और बहन को मुक्त कर दिया जाएगा (अदासा स्तु)।¹⁶⁹ मालूम होता है कि ये दास गुलाम तो नहीं रह जाते थे, किंतु आर्य नहीं बन सकते थे। प्राचीन पालि ग्रंथों में दासों की दासत्व मुक्ति के लिए 'भुज्जीस'¹⁷⁰ शब्द का प्रयोग हुआ है और स्पष्ट रूप से यह बता दिया गया है कि केवल यवनों में ही आर्य दास बन सकता है, और दास आर्य बन सकता है।

यह कहना कठिन है कि क्रयमूल्य चुकाकर मुक्ति पाने का नियम आर्यतर दासों पर भी उसी रूप में लागू था, जिस रूप में वह आर्य दासों पर था। प्रायः मूल्य चुका देने पर भी शूद्र दासों का मुक्त किया जाना उनके मालिक की इच्छा पर निर्भर था। किंतु कभी कभी उन लोगों को भी मुक्ति मिल जाती थी, क्योंकि यह विहित किया गया है कि जिस दास या दासी को एक बार उन्मुक्त करा दिया जाए उसे बेचने या बंधक रखने पर 12 पण जुर्माना देना होगा। किंतु यदि कोई इच्छापूर्वक दास बने तो ऐसा जुर्माना नहीं किया जाएगा।¹⁷¹ मालूम होता है कि सामान्य दास भी संपत्ति अर्जन कर सकता था और उसका मालिक धन से उसे वधित नहीं कर सकता था।¹⁷² स्वभावतया इस संपत्ति से उसे अपनी मुक्ति में सहायता मिलती थी।

दासों के प्रति किए जानेवाले बर्ताव को विनियमित करने के लिए कौटिल्य ने कुछ नियम बनाए हैं जो शूद्र दासों तथा उच्च वर्ण के दासों पर भी लागू होते हैं। उन्होंने बताया है कि जो दास आठ वर्ष से कम उम्र का हो और सगा सबंधी विहीन हो, उसे हीन व्यवसायों में नहीं लगाया जा सकता और न उसे विदेश में बेचा या बंधक रखा जा सकता है।¹⁷³ इसी प्रकार किसी गर्भवती दासी को प्रसव की व्यवस्था के बिना बेचा या बंधक नहीं रखा जा सकता है।¹⁷⁴ पुनः, मालिक बिना किसी कारण के अपने दास को कैद में नहीं रख सकता।¹⁷⁵ जनपदनिवेश सबंधी अध्याय में यह आदेश दिया गया है कि राजा को चाहिए लोगों को बाध्य करे कि वे अपने दासों और आदितकों के दावे पर ध्यान दें।¹⁷⁶ यह तथ्य अशोक द्वारा बार बार दिए गए उन अनुदेशों से मिलता है जिनमें कहा गया है कि दासों और सेवकों के प्रति दयालुतापूर्ण व्यवहार किया जाना चाहिए।¹⁷⁷

कौटिल्य के उदार नियम अधिकांशतया आदितकों और भूतपूर्व आर्य दासों पर लागू थे, जिनकी सख्या निश्चय ही कम रही होगी। उनमें से कुछ ही नियम सामान्य दासों की बड़ी सख्या पर लागू होते थे, जो शूद्र थे। इस तथ्य पर ध्यान न देने के कारण यह गलत निष्कर्ष निकाला गया है कि कौटिल्य के विधान परोक्ष रूप से दासता का उन्मूलन करते हैं अथवा उनकी नीति ऐसी है कि उनका देश स्वतंत्र व्यक्तियों का देश बन जाए।¹⁷⁸ उनके उदार नियम से मुख्यतया यह जान पड़ता है कि वे आर्यतर या शूद्र दासों की अपेक्षा भूतपूर्व

आर्य दासों की स्थिति बचाने के लिए चिंतित थे। यह स्वाभाविक है, क्योंकि मालूम होता है कि कौटिल्य ने सास्य, परस्त्रीगमन और दाय सबधी विधियों में शूद्र और उच्च वर्णों के बीच भेद रखा है।¹⁷⁹ यद्यपि कौटिल्य ने धर्मशास्त्रों की भाँति आर्य और शूद्र के बीच स्पष्ट विभेद नहीं किया है, फिर भी उन्होंने आहार सामग्री देने के विषय में आर्य और अवर के बीच स्पष्ट विभेद किया है।¹⁸⁰ और इसमें कोई संदेह नहीं कि 'अवर' शब्द का प्रयोग शूद्र के लिए किया गया है।

दासता के बारे में कौटिल्य ने अपेक्षाकृत अधिक विस्तार से नियम बनाए हैं, जैसा कि धर्मसूत्रों में नहीं पाया जाता। इससे यह पता चलता है कि मौर्यकालीन भारत में दासों की सख्या पर्याप्त थी। मेगस्थनीज का उद्धरण देते हुए एरियन ने बताया है कि कोई भी भारतीय दास नहीं रखता था।¹⁸¹ किंतु ओनेसिक्रिटोज के विवरण से इस उक्ति में बहुत अंतर आ जाता है। स्ट्रेबो ने ओनेसिक्रिटोज को अधिक विश्वसनीय और मेगस्थनीज को झूठा बताया है।¹⁸² ओनेसिक्रिटोज ने बताया है कि मोसिकैना देश—जिसमें आधुनिक सिंध का अधिकांश भाग शामिल था—के निवासियों में दास नहीं रखने की विचित्र प्रथा थी।¹⁸³ उसका कथन है कि वे लोग दासों के बदले नवपुत्रों से काम लेते थे, जिस प्रकार क्रीटवासी स्त्रैमियोतई¹⁸⁴ और लैसिडिमोनिया के लोग गुलामों को रखते थे।¹⁸⁵ इससे पता चलता है कि मोसिकैना में भी ऐसा वर्ग था जो पूरे समाज की गुलामी करता था और किसी खास व्यक्ति के अधीन नहीं था। इस प्रथा से ब्राह्मण काल के उस सिद्धांत की पुष्टि होती है जिसके अनुसार दास और भाड़े के मजदूर बनकर शूद्र तीन उच्च वर्णों की सेवा करते थे।

आमतौर पर इस तरह का कोई संकेत नहीं मिलता कि मौर्यकाल में शूद्रों की नागरिक और आर्थिक स्थिति में कोई भूलभूत परिवर्तन हुआ। मौर्यकाल से पहले उन पर जो राजनीतिक और कानूनी अशक्तताएँ लादी गई थीं वे मुख्यतया बनी रहीं। अशोक ने अपने चतुर्थ स्तम्भ आदेश में राजुक को बताया है कि अपने प्रभार के अधीन रखे गए जनपद में वह व्यवहार समता और दंड समता लागू करे।¹⁸⁶ इन दोनों शब्दों का निर्वचन 'व्याप्य सबधी कार्यवाहियों में निष्पक्षता और 'दंड में निष्पक्षता' किया गया है।¹⁸⁷ किंतु प्राचीन विधियों में वर्ण पर आधारित भेदभावों को देखते हुए कह सकते हैं कि उपर्युक्त शब्द आदर्शवादी शासकों द्वारा ऐसे भेदभावों को छेड़ने के प्रयास के सूचक हैं। यह नीति वस्तुतया किस प्रकार और कहीं तक लागू की जाती थी यह स्पष्ट नहीं होता है। संभवतया मौर्यकालीन पूर्वाग्रहों के चलते यह नीति सफल नहीं हो सकी। इतना ही नहीं, चूँकि उपर्युक्त राज्यादेश 238 ई पू¹⁸⁸ में निर्गत हुआ जबकि उसका राज्यकाल समाप्त हो रहा था इसलिए उसकी मृत्यु से बहुत पहले शायद ही उस आदेश को कार्यान्वित किया गया होगा।

इस प्रकार इस निर्णय से केवल ब्राह्मणों की शत्रुता बढ़ी होगी और निम्न वर्ण के लोगों को कोई लाभ नहीं पहुँचा होगा।

मुख्यतया आर्थिक और राजनीतिक प्रश्नों से सबद्ध ग्रन्थ के रूप में *अर्थशास्त्र* शूद्रों की सामाजिक स्थितियों पर उतना प्रकाश नहीं डालता, जितना धर्मसूत्र डालते हैं। किंतु इसमें शूद्रों की विवाह प्रथा और उनकी महिलाओं की स्थिति की विशद चर्चा की गई है। इससे हमें जानकारी मिलती है कि ब्याही जानेवाली लड़की को पाणिग्रहण संस्कार से पहले तक अस्वीकार कर देना तीन उच्च वर्णों में मान्य समझा गया है, किंतु शूद्रों में यह मान्यता सभ्य के पूर्व तक दी गई है।¹⁸⁹ यह भी कहा गया है कि प्रथम चार प्रकार के अनुमोदित विवाहों में तलाक की अनुमति नहीं है,¹⁹⁰ जिससे ध्वनित होता है कि गायर्व, आसुर, राक्षस और पैशाच विवाह में इसकी अनुमति दी गई है। पहले बताया जा चुका है कि गायर्व और पैशाच विवाह वैश्यों और शूद्रों में प्रचलित था।¹⁹¹ जिससे पता चलता है कि वे लोग विवाह के बंधन को तोड़ना आसान समझते थे। कौटिल्य ने यह भी बताया है कि अनुमोदित दंग के विवाहों के लिए पिता की सहमति अपेक्षित थी, और अनुमोदित दंग के विवाहों के लिए माता की भी सहमति लेना आवश्यक था।¹⁹² इससे परोक्ष रूप में यह सिद्ध होता है कि निम्न वर्णों में मातृप्रधानता के कई तत्वों के बने रहने के कारण उनके बीच स्त्रियों का कुछ स्थान था।

कौटिल्य ने जो उपर्युक्त नियम बनाए हैं वे प्राचीन धर्मसूत्रों में नहीं दिखाई पड़ते। किंतु विभिन्न वर्णों के प्रवासी पतियों की पत्नियों के लिए कौटिल्य ने प्रतीक्षा की अवधि प्रायः वही रखी है जो दसिष्ठ द्वारा निर्धारित है और इसके लिए अल्पतम अवधि शूद्र की पत्नी के लिए विहित है।¹⁹³ ये सभी निवेष्टागारें बताती हैं कि शूद्रों में विवाह का बंधन उतना प्रबल नहीं था जितना उच्चवर्णों में, जिनकी महिलाएँ पुरुषों पर अधिक निर्भर रहती थीं।

कहा गया है कि कौटिल्य ने विवाह के लिए लड़कों की उम्र 16 वर्ष और लड़कियों की 12 वर्ष निर्धारित की है,¹⁹⁴ जो ब्राह्मण से भिन्न जातियों के लिए और खासकर ऐसे श्रमजीवी वर्ग के लिए है जो शीघ्र ही सत्तान पाने के इच्छुक रहते हैं।¹⁹⁵ वह उपबन्ध जिस प्रसंग में आया है उसे ध्यान में रखते हुए ऐसा सोचना उचित नहीं लगता। दूसरी तरफ, ऐसा कोई निर्देश नहीं है कि यह उपबन्ध निम्न वर्णों पर ही लागू होगा। इसलिए माना जा सकता है कि यह उपबन्ध चारों वर्णों के लिए उनकी श्रेष्ठता के क्रम में आचरण का मानदंड स्थापित करता है।

कौटिल्य ने बताया है कि अभिनेता खिलाड़ी, गायक मकुआ शिकारी पशुपालक आसवक और ऐसे ही अन्य लोग साधारणतया अपनी औरतों के साथ घूमते थे।¹⁹⁶ उच्च वर्णों की महिलाओं के साथ ऐसी बात नहीं थी। उनका कार्यकलाप केवल घर तक सीमित

हता था। शूद्र वर्ण की महिलाएँ इसलिए घर से बाहर जाती थीं कि उन्हें अपने परिवार के पुजारे के लिए खेतों और चरगाहों में काम करना पड़ता था। कौटिल्य ने नियम बनाया है कि बटाईदारों और पशुपालकों की स्त्रियों पर अपने पति द्वारा लिए गए ऋण की अदायगी का दायित्व रहेगा।¹⁹⁷

सामान्यतया इस काल में जातियों में समोत्र विवाह प्रचलित था। एरियन का कहना है कि किसान शिल्पियों के वर्ग में और शिल्पी किसानों के वर्ग में विवाह नहीं कर सकते थे।¹⁹⁸ किंतु कौटिल्य की दाय विधि और वर्णसंकर जातियों के बारे में उनके द्वारा तैयार की गई अंतराल नामक सूची से स्पष्ट है कि कुछ विवाह उच्च वर्ण के लोगों और शूद्रों के बीच भी हुए थे। उन्होंने निषाद, पारशव चडाल, पुल्कस, श्वपाक, क्षत्रा, आयोगव, कुटुक (धर्मसूत्रों में कुकुटुक) रथकार, वैष्ण आदि की उत्पत्ति के विषय में ब्राह्मणकालीन सिद्धांत की ही पुनरावृत्ति की है।¹⁹⁹ कौटिल्य ने कहा है कि वैष्ण और रथकार के कार्य समान ङग के थे।²⁰⁰ उन्होंने यह भी बताया है कि इन वर्णसंकर जातियों के लोगों को अपनी ही जातियों में विवाह करना चाहिए।²⁰¹ राज-को देखना चाहिए कि ये लोग अपना अपना ही व्यवसाय करें।²⁰² उन्होंने बताया है कि राजा इस व्यवस्था को मान्यता दे और उसके अनुसार प्रजा को चलाए।²⁰³ यह भी निर्धारित किया गया है कि पैतृक संपत्ति में सभी संकर जातियों के हिस्से समान होंगे।²⁰⁴ उनका मत है कि चडालों को छोड़कर संकर जातियाँ (अंतराल) शूद्र का पेशा अपनाकर अपना निर्वाह कर सकती हैं।²⁰⁵ अतएव केवल चडाल को धूगित जाति माना गया है और बौद्ध सूची के रथकारों, वैष्णों, पुकुसों और नेसादों को छोड़ दिया गया है।

पहले बताया गया है कि पाणिनि ने संभवतया चडालों को शूद्र वर्ण में सम्मिलित किया है। किंतु कौटिल्य उन्हें शूद्र नहीं मानते।²⁰⁶ उन्हें चतुर्वर्ण व्यवस्था में कोई स्थान नहीं है। इस प्रकार कौटिल्य का मत है कि चडालों और जगती जातियों को पशु और पक्षियों को नुकसान पहुँचाने के लिए उस राशि का आधा दंड दिया जाएगा जो चार वर्णों को वैसे ही पशुओं और पक्षियों को नुकसान पहुँचाने के लिए दिया जाता है।²⁰⁷ चार वर्णों के अतिरिक्त कौटिल्य ने अतावसायिनों की जाति का उल्लेख किया है,²⁰⁸ जो संभवतया चडालों के समान ही थे क्योंकि वे गाँव के बाहर श्मशान के निकट रहते थे।²⁰⁹ यह विहित किया गया है कि यदि चडाल किसी आर्य महिला को छू दे तो उस पर 100 पण का जुर्माना किया जाएगा।²¹⁰ इससे यह अर्थ निकला जा सकता है कि यदि वह किसी शूद्र महिला का स्पर्श करे तो उसे ऐसा कोई दंड नहीं दिया जाएगा। इसी प्रकार चडाल जिस तालाब के पानी का प्रयोग करता हो उसे कोई दूसरा अपने उपयोग में नहीं ला सकता है, जिससे स्पष्ट है, चडालों का पानी नहीं चलता था और उन्हें अलग रखा जाता था।²¹¹

इसलिए कोई संदेह नहीं कि घडालों को अप्रसूत माना जाता रहा। किंतु अन्य सकर जातिजो यथा पारशवों और निषादों के बारे में यही नहीं कहा जा सकता क्योंकि कौटिल्य ने नियम बनाया है कि यदि ब्राह्मण पिता को कोई दूसरी सतान न हो तो उसके पारशव पुत्र को हिस्सा मिलेगा।²¹² अर्थशास्त्र में घडाल के नए व्यवसाय का उल्लेख किया गया है। उसे बीच गाँव में पापिनी औरत को कोड़े मारने के लिए बुलाया जा सकता है।²¹³ उससे यह भी कहा जा सकता है कि जो पुरुष या महिला मित्र मित्र प्रकर से आत्महत्या करें, उनकी तारा को रस्सी से बाँधकर सड़क पर धसीटता हुआ ले जाए।²¹⁴

कौटिल्य ने शूद्रों की धार्मिक स्थिति के बारे में कुछ जानकारी दी है। उन्होंने बताया है कि यदि कोई व्यक्ति देवता या पूर्वजों को अर्पित भोजन बौद्ध और आजीविक जैसे वृषत सन्यासी को खिलाए तो उस पर 100 पण का जुर्माना किया जाएगा।²¹⁵ शामा शास्त्री ने वृषत को शूद्र माना है, किंतु यह परिच्छेद वस्तुतया शूद्रों का नहीं बल्कि तपस्वियों का उल्लेख करता है, जिन्हें ब्राह्मणों ने मनमाने ढंग से शूद्र करार दिया था। फिर भी अशोक तपस्वियों का आदर जाति का विचार किए बिना करता था। कहा जाता है कि एक अवसर पर जब अशोक के मंत्री ने इस कार्य के लिए उसकी निंदा की तब उसने उत्तर दिया कि जाति का विचार विवाहों और निमंत्रणों में किया जाना चाहिए न कि धर्म के पालन में।²¹⁶

कौटिल्य के एक नियम से ऐसा संभव दिखाई पड़ता है कि कुछ शूद्रों को धार्मिक और शैक्षिक सुविधाएँ प्राप्त थीं। अमात्यों के चरित्र की जाँच के लिए कुछ रीतियाँ विहित करते हुए उन्होंने ऐसा तरीका बताया है जिसके जरिए यह जाँच की जा सकती है कि धार्मिक विश्वास के कारण राजाशा की अवहेलना करने की प्रवृत्ति तो उसमें नहीं है। राजा को चाहिए कि उस पुरोहित को बर्खास्त कर दे जो आदेश हाने पर किसी अनधिकारी को वेद पढ़ाने अथवा यज्ञ के अनधिकारी (अयान्यायजनाप्यापने) द्वारा किए जानेवाले यज्ञ में भाग लेने से इकार करे।²¹⁷ बर्खास्त पुरोहित को कोशिश करनी चाहिए कि अथर्मी राजा को उखाड़ फेंकने के लिए अमात्यों का समर्थन प्राप्त करे। यदि अमात्य इस धार्मिक दुर्बलता का शिकार नहीं बनें तो समझना चाहिए कि वे सच्चरित्र हैं।²¹⁸ इस परिच्छेद में जयमगता ने अयान्य शूद्रापुत्र बताया है।²¹⁹ अतः इस नियम से यह संभव जान पड़ता है कि उच्च वर्णों के शूद्रापुत्र राजा के कहने पर यज्ञ का संपादन और विद्याध्ययन भी कर सकते हैं। इससे पता चलता है कि मौर्यकाल में राजा पूर्ण शक्तिसंपन्न होता था। किंतु सामान्य स्थिति का ज्ञान कौटिल्य के दूसरे कथन से होता है जिसमें उन्होंने बताया है कि यदि यज्ञ का संपादन किसी ऐसे व्यक्ति के सग्न किया जाए जिसे शूद्र फ़ली हो, तो उस ढंग का महाघट जाता है।²²⁰ इसलिए उन्होंने हिदायत की है कि ऐसे पुरोहित को स्थान नहीं मिलना

मौर्यकाल में राज्य की ओर से शूद्रों को बड़े पैमाने पर गुलाम, मजदूर और शिल्पी के रूप में नियोजित किया जाता था। यद्यपि इनकी मजूरी निर्धारित थी, फिर भी इनकी आर्थिक दशा सकटपूर्ण थी। चूँकि राज्य की ओर से कृषि जाने वाली खेती के लिए पर्याप्त दाम और कर्मकर उपलब्ध नहीं थे इसलिए यह आवश्यक समझा गया कि राजकीय भूमि बटाईदारों को पट्टे पर दी जाए। ये बटाईदार प्रायः निम्न वर्ग के होते थे। दूसरी बात यह मालूम होती है कि राज्य के धनी आबादीवाले क्षेत्रों से शूद्रों को मँगाकर उन्हें नई भूमि में कृषिकार्य में लगाया जाता था। राजनीतिक और सामाजिक क्षेत्र में शूद्रों के प्रति पुराना भेदभाव बना रहा, किंतु ऐसा लगता है कि कौटिल्य ने उच्च वर्गों के लोगों के शूद्रापुत्रों को अनेक रियायतें दी थीं। वे दास नहीं बनए जा सकते थे, उन्हें पैतृक संपत्ति में हिस्सा मिल सकता था,²²² और विशेष परिस्थितियों में वे वैदिक यज्ञ और वेदाध्ययन के अधिकारी हो सकते थे। किंतु अधिकांश शूद्रों की पुरानी अशक्तताएँ बनी रहीं।

अर्थशास्त्र से हमें निम्न वर्गों के सामान्य आचरण की झलक मिलती है। यह बताता है कि इस वर्ग के लोग जिस स्थिति में रहते थे, उससे वे बिल्कुल खुश नहीं थे। कौटिल्य ने अपराधियों और सदिग्धों की जो सूची दी है उसमें बहुतेरे ऐसे लोग हैं जिनकी जातियों और व्यवसायों को समाज में हीन माना जाता था (हीनकर्मजातिम)। उन्हें हत्याएँ, डकैत या कोचों और निक्षेपों के दुर्विनियोग का दोषी समझा जाता था।²²³ कौटिल्य का विचार है कि चोरी या सँघमारी होने पर गरीब औरतों और अपराधशील नौकरों की भी जाँच करनी चाहिए।²²⁴ उन्होंने यह भी बताया है कि यदि मालिक की हत्या हुई हो तो उसके सेवकों की परीक्षा करके यह जानना चाहिए कि मालिक ने उनके प्रति कोई हिंसापूर्ण या निर्णयतापूर्ण व्यवहार तो नहीं किया है।²²⁵ इससे प्रकट होता है कि कभी कभी घरेलू नौकर अपने मालिक की जान लेने का प्रयास करता था। कौटिल्य ने यह भी विहित किया है कि जब कोई शूद्र अपने को ब्राह्मण कहे देवताओं की संपत्ति चुराए या राजा का बैरी हो तो विपैली दवाओं का प्रयोग करके उसकी आँखें नष्ट कर दी जाएँ या उससे आठ सौ पण जुर्माना वसूला जाए।²²⁶ इससे पता चलता है कि पुरोहितों और राजसत्ताधारियों के प्रति कुछ शूद्र बैरभाव रखते थे। एक ऐसा भी प्रसंग आया है जो पारशव के राजविद्रोहात्मक कार्यकलाप के सन्दर्भ में है। उसकी राज्यविरोधी गतिविधियों के दमन के लिए वही उपाय किए जाएँ जो किसी राज्यविरोधी मंत्री के लिए किए जाते हैं। कहा गया है कि राजा को चाहिए कि सदिग्ध व्यक्ति के परिवार में झगडा लगाने के लिए छुफिया बहाल करे, ताकि अतत सरकार उसे फाँसी पर लटकवा सके।²²⁷ उपर्युक्त प्रसंग बताते हैं कि शूद्र वर्ग के समस्या का सुलाव अपने मालिक के प्रति अविष्य नहीं था। चूँकि उस समय उनकी प्रतिक्रिया

व्यक्त करने का कोई शांतिपूर्ण तरीका नहीं था, इसलिए कभी कभी वे अपनी प्रतिक्रिया ठकेती, सेंपमारी, मंदिर की संपत्ति की चोरी, भालिक की हत्या ब्राह्मणों के आठबर पर प्रहार और राज्य के प्रधान के प्रति विद्रोह जैसे आपराधिक कार्यकलापों के रूप में करते थे। ये कार्य उनके मन में व्याप्त असंतोष के प्रतीक थे। किंतु एक भी ऐसा प्रमाण नहीं मिलता, जिससे पता चल सके कि उन लोगों ने संगठित होकर विद्रोह किया था। इस सब में भीर्यकाल की परिस्थितियाँ प्राचीन काल की परिस्थितियों से कुछ अच्छी थीं। *अर्यशास्त्र* में शूद्रों के संगठित विद्रोह का मुकाबला करने के लिए वैसी कोई व्यवस्था नहीं मिलती जिसका आभास धर्मसूत्रों की कुछ कठिकाओं में पाया जा सकता है। दूसरी ओर, शूद्रों को सेना में भर्ती करने के लिए कौटिल्य का तैयार होना उस विश्वास भावना का परिचायक है जो समझौता और निष्ठुर नियंत्रण की उनकी दुहरी नीति से उत्पन्न हुई थी।

संदर्भ

- 1 मनुस्मृतिकार और पुस्तककार दि एन ऑफ इंपीरियल यूनिटी पृष्ठ 285 6 में इस विषय के संदर्भ ग्रंथों का निर्देश है आर० पी० कांगले 'दि कौटिलीय अर्यशास्त्र' (बर्मा 1964) तथा टामस आर० ट्रोटेमन 'कौटिल्य ऐंड दि अर्यशास्त्र' (साइडेन 1971) में संदर्भ ग्रंथों की ओर भी बड़ी सूची है
- 2 अर्यशास्त्र XV 1
- 3 वी कल्पानोव 'डेविंग दि अर्यशास्त्र' (23वीं इन्टरनेशनल कंग्रेस ऑफ ओरिएंटलिस्ट्स में सोवियत प्रतिनिधि मंडल द्वारा प्रस्तुत निबंध) पृ 40-54
- 4 वही पृ 44-45
- 5 वही पृ 45
- 6 आर गावें 'हेस्टिंग्स एनसाइक्लोपेडिया ऑफ रिलिजन ऐंड एथिक्स VIII पृ 138
इयूबन आइनफुहर्गन इन डी इंडियेनकुण्डे पृ 126
- 7 दीप निकाय I पृ 130 मज्झिम निकाय II पृ 165
- 8 कल्पानोव पूर्व निर्दिष्ट पृ 46
- 9 अर्यशास्त्र I 2, 8
- 10 के० वी० रंगस्वामी अय्यंगर 'इंडियन कैमोसिज्म' पृ 50
- 11 कल्पानोव पूर्व निर्दिष्ट पृ 48
- 12 विनय पिटक I 10 समुत्त निकाय V 421
- 13 कल्पानोव पूर्व निर्दिष्ट पृ 52.
- 14 अर्यशास्त्र II 14
- 15 मैकिडल 'एनशिएट इंडिया ऐंड डिस्कावरी बाइ मेगास्थनीज ऐंड एरियन', पृ 86
- 16 अर्यशास्त्र III 1
- 17 के ए नीलकंठ शास्त्री 'रायल पावर इन एनशिएट इंडिया' (दि प्रोसीडिंग्स ऑफ दि इंडियन हिस्टोरिकल कंग्रेस 1944) पृ 46

- 18 मैक्रिडस एन्डिपेट इंडिया ऐज डिस्क्राइब इन क्लासिकल लिटरेचर पृ 53
- 19 अर्थशास्त्र II 10
- 20 कल्याणोव पूर्व निर्दिष्ट पृ 54 यमस आर० ट्रोटेमैन ने कम्प्यूटर की सहायता से अपनी पुस्तक कोटिस्व रैंड दि अर्थशास्त्र में लिखताया है कि विभिन्न अधिकारों के अलग अलग लेखक हैं (पृ 168 187)
- 21 अर्थशास्त्र I 3 शुद्धस्य द्विजातिशुश्रुषा वार्ता वाक्यछन्द में वार्ता शब्द का प्रयोग तीन व्यवसायों, यथा कृषि पशुपालन और व्यापार के अर्थ में नहीं किया गया है जैसा कि शामा शास्त्री (अनुवाद पृ 7) ने माना है बल्कि इसका प्रयोग जीविक के अर्थ में किया गया है (अपमणसा जर्नल ऑफ ओरिएण्टल रिसर्च मद्रास) XX 11
- 22 अर्थशास्त्र I 3
- 23 अर्थशास्त्र II 1 शूकरकर्मण्य कुलशतवार पञ्चशतकुलपर ग्राम क्रोशद्विजोनीसी मानमन्योन्यरस निवेशयेत्
- 24 ब्राई ने सोराबजी सन नोट्स ऑन दि अर्थशास्त्र बुक II ऑफ दि कौटिल्यम् अर्थशास्त्रम्, अर्थशास्त्र II 1 में शूकरकर्मण्यम्, वे वे मापर 'दत्त अस्तिनदित्वे बुक काम हेल्ड जण्ड स्यात्तेवेन' अर्थशास्त्र II 1 का अनुवाद
- 25 टी गणपति शास्त्री का अर्थशास्त्र का संस्करण I, पृ 109 शामा शास्त्री का अर्थशास्त्र का अनुवाद II 1
- 26 टी गणपति शास्त्री का अर्थशास्त्र के दासकर्मकरकल्प शब्द की टीका III 13
- 27 अर्थशास्त्र II 1 टी० गणपति शास्त्री के अर्थशास्त्र के संस्करण में ऐकपुरुषिकानि शब्द का अर्थ एक व्यक्ति किया गया है (I 111) और शामा शास्त्री (अनुवाद) ने इसका अर्थ आजीवन किया है
- 28 अर्थशास्त्र II 1
- 29 बही
- 30 तस्यां चातुर्वर्ण्यमिनिवेशं सर्वभोगसहसादवरवर्णप्राया श्रेयसी बाहुल्यात् ध्रुवत्वात् अर्थशास्त्र VII 11 नववर्णिक (पृ 33) में अवरवर्णप्राय की व्याख्या शूद्रप्राय के रूप में की गई है
- 31 नववर्णिका पृ 33 कर्मणमारवहनदुर्गकरणादिशिरियोऽ, तद्योग्यत्वादित्यर्थ
- 32 अर्थशास्त्र, VII 11
- 33 अर्थशास्त्र II 1 परदेहापवाहनेन स्वदेशमिच्छन्धनयनेन वा
- 34 अर्थशास्त्र VI 1 अवरवर्णप्राय
- 35 पोकात हिंदू रेवेन्यू सिस्टम पृ 55
- 36 अर्थशास्त्र, II 1
- 37 बही, II 24
- 38 बही
- 39 मैक्रिडस एन्डिपेट इंडिया ऐज डिस्क्राइब इन क्लासिकल लिटरेचर, पृ 86 खंड 34
- 40 मैक्रिडस एन्डिपेट इंडिया ऐज डिस्क्राइब इन क्लासिकल लिटरेचर पृ 53 पाद टिप्पणी 4
- 41 बही, पृ 48 खंड 41
- 42 (जर्नल ऑफ दि बॉय ब्रॉच ऑफ दि एफ्ल एशियाटिक सोसाइटी बर्क X(II) पृ 143 मद्रासमिन् के अनुसार रण्युत्तर्क रूपका और अन्य लोग ने तथा सर्प्राडादिक शबर और अन्य लोग ने

- 43 अर्थशास्त्र II 24
- 44 अर्थशास्त्र II 24
- 45 वही II 24 षट्स्वामिन् की टीका पूर्व निर्दिष्ट पृ 137
- 46 अर्थशास्त्र II 24
- 47 वही अन्यत्र कृत्रेरेभ्य
- 48 (जर्नल ऑफ दि बिहार ऐंड उड़ीसा रिसर्च सोसायटी पटना XII) पृ 137
- 49 अर्थशास्त्र II 4 कर्मान्तकक्षेत्रवशेन वा कुटिम्बिनम् सीमानम् स्वापयेत्
- 50 अपने अनुवाद में शर्मा शास्त्री ने बताया है कि ये काम उन्हें सौंपे गए थे किंतु इस बात का समर्थन करने के लिए प्रथ में कोई तथ्य नहीं मिलता
- 51 टी गणपति शास्त्री का अर्थशास्त्र का संस्करण I पृ 130
- 52 शर्मा शास्त्री का अर्थशास्त्र का अनुवाद पृ 54
- 53 घोषाल पूर्व निर्दिष्ट पृ 200 पाद टिप्पणी 2
- 54 अर्थशास्त्र II 35
- 55 मैक्रिडल एन्शिएट इंडिया ऐज डिस्काइन्ड बाइ मेगास्थनिज ऐंड एरियन पृ 83 84 खंड 33
- 56 मैक्रिडल एन्शिएट इंडिया ऐज डिस्काइन्ड इन क्लासिकल लिटरेचर पृ ९३ स्ट्रेचो पूर्व निर्दिष्ट खंड 16
- 57 वही
- 58 अर्थशास्त्र II 35
- 59 वही
- 60 अर्थशास्त्र II 15 एतावन्तो विष्टिप्रतिकरा शुभादिकर्पोपयोगिभि (जर्नल ऑफ दि बिहार ऐंड उड़ीसा रिसर्च सोसायटी पटना xu) पृ 198
- 61 टी गणपति शास्त्री पूर्व निर्दिष्ट I पृ 344
- 62 अर्थशास्त्र II 15 दासकर्मकारवर्गस्य विष्टि
- 63 अर्थशास्त्र II 29
- 64 वही III 13
- 65 वही II 29 स्वयम् हन्ता घातयिता इतां हातयिता च बध्य
- 66 अर्थशास्त्र II 23
- 67 वही II 12
- 68 वही II 15
- 69 वही II 18
- 70 वही II 17
- 71 वही II 23
- 72 वही II 12
- 73 वही II 4
- 74 अर्थशास्त्र II 4 तत परपूर्णासूत्रेणुचर्मवर्गस्तत्रावरणमन्त्रव शूद्राश्च पश्चिम् दिशमधिवसेयु
- 75 वही II 23
- 76 वही II 18
- 77 मैक्रिडल एन्शिएट इंडिया ऐज डिस्काइन्ड इन क्लासिकल लिटरेचर, पृ 53 स्ट्रेचो पूर्व निर्दिष्ट खंड 46
- 78 मैक्रिडल एन्शिएट इंडिया ऐज डिस्काइन्ड बाइ मेगास्थनिज ऐंड एरियन पृ 87 खंड 34

- 109 बी एन दत्त स्टडीज इन इंडियन सोशल पालिटी पृ 185 7 कायसवाल मनु
ऐंड याज्ञवल्क्य पृ 171
- 110 रायचौधरी पालिटिकल हिस्ट्री ऑफ एनशिएंट इंडिया पृ 267
- 111 अर्थशास्त्र 18 और 9
- 112 वही
- 113 अरस्तू पालिटिक्स, पृ 163
- 114 मैकिडल एनशिएंट इंडिया ऐज डिस्काइव्ड बाइ मेगास्थनीज ऐंड परियन, पृ 85 खंड 33
- 115 वही पृ 138 खंड 56
- 116 वही पृ 85 6 खंड 33
- 117 अर्थशास्त्र I 12
- 118 वही
- 119 वही
- 120 अर्थशास्त्र I 16 अन्तावसायिनोप्यवध्या
- 121 वही
- 122 अर्थशास्त्र IX 2
- 123 वही बहुनसार वा वैश्यशूद्रबलमिति
- 124 मैकिडल पूर्व निर्दिष्ट पृ 83 84 खंड 33
- 125 वही पृ 217 परियन खंड 12 एनशिएंट इंडिया ऐज डिस्काइव्ड इन क्लासिकल
लिटरेचर पृ 53 स्ट्रुबो खंड 47
- 126 राक मंडियट ऑफ अशोक 4 (शास्त्राजगढ़ी) I 12
- 127 मैकिडल पूर्व निर्दिष्ट पृ 88 खंड 34
- 128 वही पृ 217 खंड 12
- 129 अर्थशास्त्र II 1
- 130 वही III 1
- 131 वही
- 132 वही III 1
- 133 वही III 11
- 134 वही अन्यथावादे दृष्टवानुबन्ध शामा शास्त्री ने जो अनुवाद किया है (पृ 200) उसमें
अनुबन्ध शब्द को छेड़ दिया गया है
- 135 अर्थशास्त्र III 11
- 136 मैकिडल पूर्व निर्दिष्ट पृ 70 खंड 27
- 137 अर्थशास्त्र III 18
- 138 वही III 19
- 139 वही IV 13 ब्रह्मन्मामगुतायाम् सन्निपत्योत्तम सर्वस्वम् वैश्यस्य शू कर्ताग्निना दह्येत
- 140 टी गणपति शास्त्री ने इस अनुच्छेद को शामा शास्त्री से भिन्न ढंग का बताया है जहाँ
गणपति शास्त्री ने लिखा है श्वपाकस्यार्पणमने वय (II 181) वहा शामा शास्त्री
शूश्वपाकस्य भार्पणमन्वय (अर्थशास्त्र IV 13 पृ 236) लिखते हैं टी गणपति
शास्त्री ने आर्य शब्द का प्रयोग टीक ही किया है जो म्युनिख की वाडुलिफि में भी पाया जाता है
(अनुवाद पृ 264)
- 141 अर्थशास्त्र IV 13

- 142 वही
 143 वही II 5
 144 वही III 6
 145 वही
 146 वही
 147 वही
 148 वही III 6
 149 वही
 150 वही III 13
 151 वही III 13 उदरदासवर्जमार्गप्राणमप्राप्तव्यवहार शुद्धम् विक्रमाख्यान नयतस्वमनस्य द्वादशपणो
 152 ज्ञापसवाल पूर्व निर्दिष्ट पृ 242
 153 अर्थशास्त्र (III 3) में कुल मिलाकर दास बनने के नौ झोठ बताए गए हैं हो सकता है कि अन्य
 प्रकार का भी दासत्व रहा हो
 154 अर्थशास्त्र III 13
 155 वही
 156 वही III 13 अथ वार्यमापाय कुलबन्धनदूर्याणामापदि निष्क्रम्य अधिनम्यबाल साहाय्यदातारं वा
 पूर्वम् निष्कृणीरन्
 157 अर्थशास्त्र III 13 सिद्धमपचारकस्याभिप्रणातस्व अपक्रमणम्
 158 शमा शास्त्री का अनुवाद पृ 206
 159 अर्थशास्त्र III 1
 160 वही II 1
 161 वही IV 13
 162 शमा शास्त्री का अर्थशास्त्र का अनुवाद III 1 और II 1
 163 ज्ञापसवाल पूर्व निर्दिष्ट पृ 209
 164 अर्थशास्त्र III 13 आत्मविक्रयिण प्रजापार्षा विद्यात्
 165 वही III 13
 166 वही
 167 वही
 168 वही III 13 समातुक्त्वं अदासम् विद्यात्
 169 वही III 13 गणपति शास्त्री के अनुसार
 170 एति इतिहास विवरणरी देखें पुनः
 171 अर्थशास्त्र III 13
 172 वही
 173 वही
 174 वही
 175 वही
 176 वही II 1
 177 एक इतिहास और अनेक 9 (पिटर) 1 4 पितर इतिहास और अनेक II (पिटर) 1.2
 178 ज्ञापसवाल पूर्व निर्दिष्ट, पृ 209 वी एन दत्त पूर्व निर्दिष्ट पृ 184 187
 179 ऊपर देखें पृ 161 2

- 180 अर्पशास्त्र II 15 तुलनीय अर्पशास्त्र में आर्य और नीच के बीच भेद अर्पशास्त्र I 14
- 181 मैकिडल पूर्व निर्दिष्ट पृ 211 3 खंड 10
- 182 वही पृ 18 19
- 183 मैकिडल एनक्विप्ट इंडिया ऐज डिस्क्राइब इन क्लासिकल लिटरेचर पृ 58 स्ट्रैबो खंड 54
- 184 गुलामों की तरह वे भी भूमि से सनद्ध थे
- 185 मैकिडल पूर्व निर्दिष्ट पृ 41 स्ट्रैबो खंड 34
- 186 प्लिनर इंडिक ऑफ अशोक 4 (दिल्ली टोपरा शिलालेख) 1 15
- 187 कारपस इस्क्रिप्शनम् इंडिकैरम् I 125
- 188 वही इंट्रोडक्शन पृ XXXVI
- 189 अर्पशास्त्र III 15 विवाहान्तु त्रयणाम् पूर्वेषां वर्णानाम् पाणिग्रहणादिसङ्गमपारवर्तनम् शूद्राणां च प्रकर्मणा टी गणपति शास्त्री ने प्रक्रमण बताया है (II पृ 92) उन्होंने इसे योनिसंतिपदोक्त्य अर्थात् सड़की का कौमार्य भग बताया है शम्भा शास्त्री के विवाह के अर्थ में इसके अनुवाद से कोई अर्थ नहीं निकलता
- 190 अर्पशास्त्र III 3
- 191 ऊपर देखें पृ 116
- 192 अर्पशास्त्र III 2
- 193 वही III 4
- 194 वही III 3
- 195 के वी रंगस्वामी अय्यंगर पूर्व निर्दिष्ट पृ 66 पाद टिप्पणी 5
- 196 अर्पशास्त्र III 4 सातापचारणमस्त्वन्त्यक्तुष्वन्योपासक शीघ्रिकतानामन्येषाम् च प्रसृष्टस्त्रिकाणाम् पथ्यनुसरणमदोष
- 197 वही III 11 स्त्री का प्रतिश्राविणी पतिकृतम् ब्रह्मणम् अन्यत्र गोपामकार्षसीतिकेच्य
- 198 (इंडियन ऐंटीक्वेरी क्वार्टर V) पृ 92
- 199 अर्पशास्त्र III 7 कौटिल्य ने शास्त्रों की गई परिभाषा की है जो उनके मतानुसार चारों वर्गों में से किसी वर्ग के पतित पुरुषों द्वारा निम्न वर्ण की महिला से उत्पन्न पुत्र थे
- 200 अर्पशास्त्र III 7 कर्मणा वैष्णो रयकार
- 201 वही टी गणपति शास्त्री द्वारा एक अनुच्छेद के लिए गए पाठ के आधार पर यह अर्थ किया गया है (II 44) शम्भा शास्त्री ने दूसरे ङग की व्याख्या की है जिससे पता चलता है कि सगर्वातीय विवाह केवल वैश्य तक ही सीमित थे
- 202 वही III 7 पूर्वविरणमित्यम् वृत्तानुवृत्तम् च स्वधर्मान् स्थापयेत्
- 203 वही III 7
- 204 वही
- 205 वही III 7 टी गणपति शास्त्री II 44 के अनुसार
- 206 वही III 7
- 207 वही IV 10 षण्डान्तरव्यवसायामर्षदण्ड
- 208 वही III 18
- 209 वही II 4
- 210 वही III 20
- 211 वही I 14

- 212 वही III 6
- 213 वही III 3 इन आदिम नितियों की कृता के कारण इस कार्य के लिए घड़ालों को विशेष रूप से चुना गया होगा
- 214 अर्थशास्त्र IV 7 रज्जुना पढ़ें, शामा शास्त्री ने धातवेत्वयमात्मान का अनुवाद किया है दूसरों से आत्मकृत्य करवाना जो सही नहीं मालूम पड़ता
- 215 वही III 20
- 216 पी एल नरसू दि एसेन्स ऑफ बुद्धिज्म पृ 137 से उद्धृत
- 217 अर्थशास्त्र I 10
- 218 वही
- 219 (जर्नल ऑफ ओरिएण्टल रिसर्च मद्रास XXII) 32 टी गणपति शास्त्री ने अयाज्य का अर्थ वृषलीपति अर्थात् शूद्र स्त्री का पति किया है (I 48)
- 220 अर्थशास्त्र III 14
- 221 वही अदोष त्वत्तुमन्योन्यम्
- 222 यह रसकार और पारश्व तक सीमित थी
- 223 अर्थशास्त्र IV 6
- 224 वही
- 225 वही IV 7 इण्डियन इन्डियन दुष्टवा वा तस्य परिवारजनन वा दण्डपाठव्यादति मार्गेत्
- 226 अर्थशास्त्र IV 10 शूद्रस्य ब्राह्मणवादिनो देवद्रव्यमवस्तुणतो राजद्रिष्टभादिशतो द्विनेत्रभेदिनस्य योगज्जनेनान्यत्वमष्टशतो वा दण्ड ब्राह्मणवादी शूद्र को देव सपति पुरानेवाले या राजा के वैरी व्यक्ति से भिन्न मानने का कोई औचित्य नहीं दीखता जैसा कि शामा शास्त्री ने इस अनुच्छेद के अनुवाद में किया है (अनुवाद पृ 255)
- 227 वही V 1 टी गणपति शास्त्री की टीका के आधार पर

प्राचीन व्यवस्था का कमजोर पडना (लगभग दो सौ ई पू से लगभग दो सौ ई सन्)

इस काल में शूद्रों की स्थिति की अधिकांश सीधी जानकारी मनु के विधिग्रन्थ से प्राप्त हुई है जो सामान्यतया दो सौ ई पू से दो सौ ई सन तक की मानी जाती है।¹ मनु ने ब्रह्मवर्त्त (सरस्वती और दृषद्वती के बीच का प्रदेश)² और ब्रह्मर्षिदेश (कुछ भक्त्य, नद्याल और शूरसेन की समतल भूमि) को पवित्र माना है।³ इस आधार पर सुझाव दिया गया है कि अपेक्षाकृत इस छोटे प्रदेश में ही विधिग्रन्थ का उद्भव हुआ और सर्वप्रथम उसे प्राधिकृत माना गया।⁴ इस तरह का विचार यद्यपि संभव है किंतु किसी भी तरह आवश्यक नहीं है और हो सकता है कि *मनुस्मृति* का प्रभाव अधिक व्यापक क्षेत्र पर पड़ा हो।

मनु ने जिस प्रकार की ब्राह्मणकालीन घोर कट्टरता का परिचय दिया है उससे उनके ग्रन्थ में प्रस्तुत प्रमाण का मूल्यांकन करना कठिन हो गया है। किंतु शूद्रों की स्थिति से संबंधित परिच्छेद का विश्लेषण पतंजलि के *महाभाष्य*, भास के नाटक⁵ और बौद्धग्रंथों, यथा मिलिंदपञ्चो (प्रश्न) *दिव्यावदान*, *महावस्तु* और *सद्धर्मपुण्डरीक* से प्राप्त जानकारी के आधार पर किया जा सकता है।⁶ जैन ग्रन्थ *श्रवणा* भी, जिससे शिल्पियों के संबंध में महत्वपूर्ण जानकारी मिलती है, इसी काल का कहा जा सकता है।⁷ इस काल के स्मृतिभूतक और संकल्पित लेख भी शूद्र समुदाय की स्थिति पर पूर्ण प्रकाश डालते हैं।

कतिपय प्राचीन पुराणों में कतिपय के जो वर्णन मिलते हैं वे प्रायः इसी युग का संकेत करते हैं।⁸ जबकि वर्ण के आधार पर विभाजित ब्राह्मण समाज की नींव अपथर्मी संप्रदायों के कार्यकलाप और बैक्टेरियन ग्रीक शक पार्थियन और कुषाणों जैसे विदेशियों की चढ़ाई के कारण हिल गई थी। अशोक की बौद्धों की समर्थक नीति और अशोक इन नए लोगों के आगमन के चलते ब्राह्मण समाज पर जो आघात हुआ उससे मनु ने उसे बचा रखने की जी तोड़ कोशिश की है, और इसके लिए उन्होंने न केवल शूद्रों के विरुद्ध कठोर दंड का विधान किया है, बल्कि बाहरी तत्वों को वर्णसमुदाय में समाविष्ट करने के उद्देश्य से उनकी समुचित वशावली भी बनाई है। इतना ही नहीं, उन्होंने तलवार (दंड) की शक्ति की जो अत्यधिक महिमा बताई है उसका भी अभिप्राय यही है।⁹

मनु ने इस पुराने सिद्धांत को दुहराया है कि ईश्वर ने शूद्रों को आदेश दिया है कि वे उच्च जातियों की सेवा करें।¹⁰ राजा को चाहिए कि वैश्य को आदेश दे कि वह व्यापार करे, रुपए का लेन देन करे, खेती करे या भवेशीपालन करे और शूद्र को यह आदेश दे कि वह तीन उच्च वर्णों की सेवा करे।¹¹ आपद्ग्रहण के अध्याय में मनु ने यह भी कहा है कि शूद्र ब्राह्मण की सेवा करे, जिससे उसके सभी उद्देश्य पूरे होंगे।¹² ऐसा नहीं होने पर वह शत्रिय की सेवा करे, अथवा किसी धनी वैश्य की भी चाकरी करके अपना जीवन निर्वाह करे।¹³ इस सबध में 'अपि' (भी) शब्द पर विशेष ध्यान दिया जाना चाहिए, क्योंकि इससे ध्वनित होना है कि वैश्य शायद ही शूद्र का मालिक होता था।¹⁴ इससे यह भी पता चलता है कि आपतकाल में शूद्र की सेवा मुख्यतया ब्राह्मणों और शत्रियों के लिए सुरक्षित रहती थी। एक अन्य स्थान पर मनु ने विहित किया है कि राजा मावषानी के साथ वैश्यों और शूद्रों को बाध्य करे कि वे अपने नियत कार्य किया करें क्योंकि यदि वे दोनों वर्ण अपने कर्तव्यों से विमुख हो जाएँगे तो सारे ससार में गड़बड़ी फैल जाएगी।¹⁵ इस परिच्छेद का विशेष महत्व है क्योंकि यह किसी भी प्राचीन ग्रंथ में नहीं मिलता। इस तरह के विधान से सामाजिक आर्थिक सकट का आभास होता है। *शुग पुराण* से भी इस बात की पुष्टि होती है, जिसमें कहा गया है कि इस काल में स्त्रियाँ भी हल जोतती थीं।¹⁶ मनु के एक नियम की जा टीका कुल्लुक ने की है उससे यह निष्कर्ष निकाला जा सकता है कि कुछ ऐसे हासोन्मुख किसान और व्यापारी थे जिन्हें राजा ने अपना मुत्तचर बहाल कर रखा था।¹⁷ मनु का दूसरा नियम है कि जिन शूद्रों को जीवन निर्वाह में कठिनाई हो, वे देश के किसी भी भाग में (अर्थात् म्लेच्छों के देश में भी) बस सकते हैं।¹⁸ इस नियम से ऐसे सकट का संकेत मिलता है जिसका प्रभाव उत्पादन करनेवाली जनता पर गभीर रूप से पड़ा था। वैश्यों और शूद्रों से काम कराने का सुझाव देने की आवश्यकता मनु को इसलिए पड़ी होगी कि विदेशी आक्रमणों के कारण सामाजिक विप्लव गभीर रूप धारण कर चुका होगा। प्रायः जब मौर्यों के कठोर शासन का अंत हुआ तब वैश्यों और शूद्रों को उनके विहित कर्तव्यों की सीमा बाँध रखना और भी कठिन हो गया।

उपर्युक्त निर्देशों से यह भी पता चलता है कि वैश्यों और शूद्रों के कार्यों में पड़नेवाले अंतर क्रमशः मिटते जा रहे थे। मनु ने विहित किया है कि यदि आपतकाल में वैश्य के लिए अपने व्यवसाय से भरण पोषण करना कठिन हो तो उसे शूद्रों के व्यवसाय अपनाने चाहिए, अर्थात् द्विजों की सेवा करके जीवनयापन करना चाहिए।¹⁹ *शिलिदपञ्च* के एक प्रश्न से भी इस बात की पुष्टि होती है जिसमें कृषि व्यापार और पशुपालन वैश्य और शूद्र जैसे सामान्य जन के कार्य माने गए हैं,²⁰ और इन दोनों वर्णों के कार्यों का अन्तर्ग से कोई उल्लेख नहीं किया गया है।

यद्यपि वैश्य को शूद्र के निकट बताने की प्रवृत्ति चल पड़ी थी फिर भी कोई ऐसा

प्रमाण नहीं मिलता जिससे पता चले कि शूद्र स्वतंत्र रूप से जीविकोपार्जन करते थे । सामान्यतया वे भाड़े के मजदूर और गुलाम के रूप में नियोजित होते रहे, क्योंकि मनु ने उस पुराने नियम को ही दुहराया है कि शिल्पी, यांत्रिक और शूद्र, जो शारीरिक श्रम करके अपना निर्वाह करते हैं, कर चुकाने के बदले महीने में एक दिन राजा का काम करें ।²¹ उन्होंने एक नया नियम बनाया कि वैश्य (अतिरिक्त) कर के रूप में अपने गल्ले का 1/8 हिस्सा चुकाकर और शूद्र शारीरिक श्रम लगाकर आपतकालीन स्थिति को संभाले ।²² इस प्रसंग में कुल्लुक ने जोरदार शब्दों में कहा है कि बुरे दिनों में भी शूद्रों पर कर नहीं लगाए जाएं ।²³ मनु ने शूद्रों को करों से विमुक्ति दी है, जिसकी पुष्टि *मिल्किंदर* से होती है । इससे हमें यह जानकारी मिलती है कि हर गाँव के अपने दास या दासी, भटक और कर्मकर होते थे, जिन्हें करों से मुक्त रखा जाता था ।²⁴ अतः शूद्र को राज्य का कर चुकावाला किसान नहीं बताया गया है और यह स्थिति वैश्यों से भिन्न मालूम होती है । राजा के अष्टविध कर्म की चर्चा करते हुए मेघातिथि ने व्यापार, कृषि, सिंचाई, खनन बस्तीविहीन जिलों की बंदोबस्ती, दणों की कटाई आदि का उल्लेख किया है, ²⁵ किंतु इसका कोई प्रमाण नहीं मिलता कि राज्य अपनी पहल पर दासों और कर्मकरों को कृषिकर्म में नियोजित करता था जैसा भौयंकाल में होता था । *महावस्तु* में ग्राम मुखिया का वर्णन आया है जो छेत का काम देखने के लिए तेजी से जा रहा है । किंतु यह पता नहीं चलता है कि यह इस कार्य का संपादन राजा की ओर से करता था ।²⁶ मालूम होता है कि अलग अलग मालिक शूद्रों से कृषि मजदूर का काम कराते थे । पतंजलि ने एक ऐसे भूस्वामी का जिक्र किया है जो एक जगह बैठकर भाड़े के पाँच मजदूरों द्वारा की जानेवाली जुताई का निरीक्षण करता है ।²⁷ मनु ने किसान मालिक के नौकरों की भी चर्चा की है ।²⁸ उनका कथन है कि कृषक को अपनी पारिवारिक संपत्ति के बँटवारे में ब्राह्मणपुत्र के लिए एक अतिरिक्त हिस्सा बनाकर रखना चाहिए ।²⁹ स्पष्ट है कि यह ब्राह्मणों के अधीन रहनेवाले कृषि मजदूरों का इवाला देता है ।

यद्यपि मनु ने इस विचार की पुनरावृत्ति की है कि शूद्रों को शिल्पियों का व्यवसाय तभी अपनाना चाहिए जब सीधे उच्च वर्णों की सेवा से उनकी जीविका नहीं चल सके,³⁰ फिर भी मालूम होता है कि इस काल में शिल्पियों की सख्या तो काफी बढ़ी थी, उनकी परिस्थिति में भी सुधार हुआ । यह बात बद्धियों, लोहारों, गधियों जुलाहों, सुनारों और चर्म व्यवसायियों द्वारा बौद्ध भिक्षुओं को उपहारस्वरूप दी गई अनेक गुफाओं, स्तंभों पट्टों, ताबूतों आदि से प्रमाणित होती है ।³¹ इनके अतिरिक्त उत्कीर्ण लेखों में रगसाजों, घातु और हाथी दाँत के काम करनेवालों, जीहरीयों मूर्तिकारों और मनुओं के भी कार्य दिखाई पड़ते हैं ।³² गधियों और कुछ हद तक स्वर्णकारों को बार बार उदार उपासक कहा गया

है, जिससे लक्षित होता है कि शिल्पियों के कई समृद्ध वर्ग बन गए थे। यद्यपि गांधियों की तरह जुलाहों की चर्चा दानपञ्जी में बार-बार नहीं मिलती फिर भी *मनुस्मृति* में उपलब्ध प्रमाण से ज्ञात होता है कि शिल्पियों के रूप में उनका स्थान महत्वपूर्ण था, क्योंकि कहा गया है कि वे ग्यारह पल का भुगतान करें और धूक होने पर बारह पल दें।³³ स्पष्ट है कि वे कर जुलाहों द्वारा तैयार किए गए सामान पर वस्तु के रूप में लिए जाते थे। प्रायः मयुरा³⁴ और अन्य नगरों में उत्पन्न वस्तुओं के व्यापार में इन जुलाहों की खूब चलती थी। उत्कीर्ण लेखों से पता चलता है कि अधिकतर शिल्पी मयुरा और पश्चिमी दखन क्षेत्र में सीमित थे जहाँ रोम के साथ बढ़ते हुए व्यापार से उन्हें अपना विकास करने का अवसर मिलता था।

पुणलेख बताते हैं कि शिल्पी अपने प्रधानों के अधीन संगठित थे जो प्रायः राजा के प्रिय पात्र होते थे। हमें अनन्द के उपहार की भी बात सुनने में आई है, जो श्री शातकर्णि के शिल्पियों का प्रमुख था।³⁵ किंतु साहित्यिक प्रमाण बताते हैं कि पूर्व काल की अपेक्षा इस काल में शिल्पियों के सघ बहुत बड़े पैमाने पर बने थे। महावस्तु ने एक सूची में 11 प्रकार के शिल्पियों का उल्लेख किया है यथा मालाकार, कुम्भकार, बर्तन, पीवी, रंगरेज, पात्र निर्माता, स्वर्णकार, जौहरी, शखसीपी वस्तु निर्माता, आयुधिक और रत्नोद्भवा—जो अपने अपने प्रधानों के अधीन काम करते थे।³⁶ इसी स्रोत से राजगृह के अष्टदश श्रेणियों का उल्लेख मिलता है जिसके अंतर्गत स्वर्णकार, मणी, जौहरी, तैली, आटा पीसनेवाले आदि भी हैं। इस सूची में फल, कद, आटा और चीनी के विक्रेता भी शामिल हैं।³⁷ स्वर्णकार और जौहरी का उल्लेख दोनों ही सूचियों में हुआ है और मालूम होता है कि इस काल में लगभग दो दर्जन शिल्पी सघ वर्तमान थे।³⁸ यह भी ध्यान देने योग्य है कि शिल्पी सघों की दूसरी सूची जातकों में वर्णित सूची से विलुक्त भिन्न है।³⁹ यद्यपि शिल्पियों की नियुक्ति राजा करता था,⁴⁰ फिर भी सभव है कि शिल्पी सघों की सख्या बढ़ने से शिल्पियों पर राज्य का सीधा नियंत्रण कमजोर पड़ गया हो। विशेष महत्व की बात यह है कि *अर्थशास्त्र* में भी उतने प्रकार के शिल्पी नहीं दिखाई पड़ते जितने इस अवधि में देखने में आते हैं। *महावस्तु* में छत्तीस प्रकार के कामगारों की एक सूची दी गई है जो राजगृह नगर में रहते थे।⁴¹ यह सूची व्यापक नहीं मालूम होती क्योंकि इसके अंत में कहा गया है कि सूची में जितने कामगारों का उल्लेख हुआ है, उनके अतिरिक्त और भी कामगार थे।⁴² *मिलिंदपञ्च* में इससे भी लंबी सूची दी गई है, जिसमें लगभग 75 प्रकार के व्यवसाय गिनाए गए हैं जो अधिकतर शिल्पियों के थे।⁴³ बौद्धों की सूचियों के बहुत से शिल्पियों की चर्चा एक जैन ग्रंथ में भी हुई है, जिसमें 18 प्रकार के शिल्पियों का उल्लेख हुआ है और एक खास बात यह है कि इस ग्रंथ में दर्जियों बुनकरों और रेशम बुनकरों को भी आर्य शिल्पी बताया गया है।⁴⁴ इससे प्रकट होता है कि जैन इन शिल्पियों को हीन नहीं मानते थे।

इन शिल्पियों की सूची का विस्लेषण करने पर पता चलता है कि इस काल में कई नए शिल्पों का विकास हुआ। *दीर्घ निःश्रय* में दिए गए लगभग दो दर्जन शिल्पों⁴⁵ के मुकाबले हमें *मिलिदपप्पहो* में पाँच दर्जन शिल्पों की चर्चा मिलती है। इनमें से आठ शिल्प धातुकर्म सबधी हैं,⁴⁶ जिनसे अच्छी प्रगति का पता चलता है। ऐसा जान पड़ता है कि वस्त्र-निर्माण, रेशम बुनाई⁴⁷ एवं अस्त्र शस्त्र और विलास सामग्रियों⁴⁸ के निर्माण में भी अच्छी प्रगति हुई थी। इन सब बातों से पता चलता है कि इस काल के शिल्पियों ने तकनीकी और आर्थिक विकास में महत्वपूर्ण योगदान दिया था।

ये शिल्पी अपने ग्राहकों से उस रूप में नहीं जुड़े थे, जिस प्रकार दास और कर्मकर अपने मालिकों से संबद्ध थे। इस तरह पतनजति से हमें जानकारी मिलती है कि बुनकर (जुलाहे) स्वतंत्र रूप से अपना काम करते थे।⁴⁹ दास और कर्मकर तो भोजन और वस्त्र पाने के उद्देश्य से काम करते थे, किंतु शिल्पी अपना काम करके मजदूरी पाने की आशा रखते थे।⁵⁰

मनु ने कई ऐसे विधान बनाए हैं जिनसे शूद्रों की स्थिति पर प्रतिकूल प्रभाव पड़ता है। उन्होंने वर्ण के अनुसार ब्याज की भिन्न भिन्न दरें निर्धारित की हैं यह पुराना नियम था।⁵¹ वर्णों के अनुसार ब्याज की दरें क्रमशः दो, तीन, चार या पाँच प्रतिशत होनी चाहिए।⁵² नासिक के उत्कीर्ण लेख से पता चलता है कि जब रुपए बुनकर सघ के पास जमा किए जाते थे, तब उनके द्वारा चुकाए जानेवाले ब्याज की दरें प्रति मास एक से लेकर 3/4 प्रतिशत तक होती थीं।⁵³ ऐसा कोई प्रमाण नहीं मिलता कि शूद्र के रूप में उन्हें ब्याज की उत्तम दरें चुकानी पड़ती थी। सनातन परंपरा के एक आधुनिक समर्थक ने ब्याज के इस वर्गीकरण को इस आधार पर उचित बताने का प्रयास किया है कि यह उधार लेनेवालों की सामाजिक सेवाओं के अनुपात को ध्यान में रखकर निर्धारित किया गया है,⁵⁴ जिसका अर्थ है कि शूद्रों द्वारा की जानेवाली सेवाएँ नगण्य सी थीं। किंतु वास्तविकता यह है कि अपने उत्पादन कार्य द्वारा वे वैश्यों के साथ पूरे सामाजिक ढोंचे को कामय रखे हुए थे। हो सकता है कि मनु का ब्याज सबधी विधान अमल में नहीं लाया गया हो किंतु ब्याज वसूलने में प्रायः ब्राह्मणों के प्रति कुछ नरमी बरती जाती थी और शूद्रों को अपना ऋण चुकाकर ही मुक्त होना पड़ता था।

मनु का विचार है कि शूद्र को संपत्ति जमा नहीं करने देनी चाहिए, क्योंकि इससे वह ब्राह्मणों को सताने लगेगा।⁵⁵ कहा गया है कि इस तरह की निषेधाणा खुद शूद्रों को संबोधित अतिरिक्त मतव्य (अर्थवाद) है,⁵⁶ किंतु ऐसे विचार के लिए मूल ग्रंथ में कोई आधार नहीं है। इस निषेधाणा की तुलना अग्रेजी प्रार्थनाग्रंथ के उस प्रबोधन वाक्य से भी की जाती है जिसमें गरीब को कहा गया है कि उसके पास जो कुछ भी हो, उसी से वह

संतुष्ट रहे।⁵⁷ चूँकि प्रसंगाधीन परिच्छेद आपतकाल सबधी अध्याय में आया है, अतः यह बौद्ध भिक्षुओं या विदेशी शासकों के सबध में कहा गया होगा, जिन्हें शूद्र ही माना जाता था। जो भी हो, दाय विधि से स्पष्ट है कि शूद्रों की संपत्ति होती थी।⁵⁸ यह निष्कर्ष मनु द्वारा दुहराए गए उस पुराने नियम से भी निकाला जा सकता है, जिसके अनुसार वैश्यों और शूद्रों को धन से अनुदान द्वारा अपनी विपत्ति का निराकरण करना चाहिए।⁵⁹

मनु के अनुसार रुपए जिस व्यक्ति के पास जमा किए जाएँ, उसकी एक योग्यता यह होनी चाहिए कि वह आर्य हो।⁶⁰ शूद्र स्पष्ट ही उस योग्यता से वंचित है। किंतु ई. सन की दूसरी शताब्दी में सातवाहन के राज्य में रुपए कुम्हारों, तेल मिल के मालिकों⁶¹ और बुनकरों⁶² के पास भी जमा किए जाते थे। यह प्रथा बौद्ध उपासकों में प्रचलित थी, जो भिक्षुओं को परिधान देने और अन्य आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए रुपए जमा करते थे। ब्राह्मण धर्मावलम्बी भी इन प्रथाओं का अनुसरण करते थे, क्योंकि ऐसा अभिलेख मिला है जिससे पता चलता है कि हुविष्क के राज्यकाल (लगभग 106-138 ई.) में एक प्रमुख नै मधुरा के आटा व्यापारी सघ के पास एक नियत धनराशि जमा की थी, जिसके भ्याज से प्रतिदिन 100 ब्राह्मणों को खिलाया जाता था।⁶³ इन प्रथाओं से भी सिद्ध होता है कि शिल्पकार सघ बनाकर स्वतंत्र रूप से काम करते थे। स्पष्ट है कि वे जमा की हुई इस धनराशि से अपने लिए कच्चा माल और उपकरण (औजार) खरीद सकते थे और उत्पादित सामग्री को बेचने से हुई आय से उक्त राशि का भ्याज चुका सकते थे।

मनु ने विहित किया है कि ब्राह्मण अपने शूद्र दास के सामान को निर्भयतापूर्वक जप्त कर सकता है, क्योंकि उसे संपत्ति रखने का अधिकार नहीं है।⁶⁴ जायसवाल का विचार है कि इसके द्वारा सभ्यतया बौद्ध सघ की संपत्ति जप्त करने की क्रिया को कानूनी मान्यता दी गई है, क्योंकि सघ के पास अपार संपत्ति इकट्ठी हो गई थी।⁶⁵ किंतु यह नियम सभ्यतया उन शूद्रों पर ही लागू होता है जो दास के रूप में काम करते थे। मनु का मत है कि क्षत्रिय भूखा क्यों न रह जाए, वह किसी पुण्यात्मा ब्राह्मण की संपत्ति हरण नहीं कर सकता, लेकिन वह किसी दस्यु या अपने पवित्र कर्तव्य से च्युत होनेवाले लोगों की संपत्ति हड़प सकता है।⁶⁶ इससे पता चलता है कि जो क्षत्रिय और वैश्य अपने अनिवार्य धार्मिक कृत्यों की अवहेतना करते थे, उनकी सम्पत्ति हरण कर ली जा सकती थी। ऐसी स्थिति में शूद्रों को सुरक्षित नहीं समझा जा सकता है, क्योंकि मनु ने नियम बनाया है कि चूँकि शूद्र को धन से कोई सरोकार नहीं है, इसलिए यज्ञ करनेवाले दिन यज्ञ के लिए अपेक्षित दो या तीन सामग्री उससे ले सकते हैं।⁶⁷ इन सभी नियमों से मालूम होता है कि मनु ने शूद्रों को आर्थिक दृष्टि से हीन बनाकर रखने का प्रयास किया है।

मौर्योत्तर काल में कर्मगारों को दी जानेवाली मजूरी और निम्न वर्ग के लोगों के

जीवन निर्वाह की सामान्य स्थिति का कुछ आभास मिलता है। एक बात में मनु ने कौटिल्य के सिद्धांत का अनुसरण किया है और बताया है कि मजूरी पर रखा गया चरवाहा मालिक की सहमति से दस गायों में से सबसे अच्छी एक गाय को दुह ले सकता था।⁶⁸ इस मामले में मनु भाड़े के मजदूर के प्रति कौटिल्य की अपेक्षा अधिक उदार मालूम पड़ते हैं,⁶⁹ क्योंकि उन्होंने मजदूर को सबसे अच्छी गाय का दूध ले जाने की अनुमति दी है। मनु ने चरवाहे के जिम्मे रखी गई गायों के प्रति उसकी जिम्मेदारी पर भी जोर दिया है, और भिन्न भिन्न परिस्थितियों में उसके विभिन्न कर्तव्यों का उल्लेख भी किया है।⁷⁰ किंतु उन्होंने यह नहीं कहा है कि यदि कोई मवेशी खो जाए तो उसके चरवाहे को कोड़े से पीटा जाए, जैसा कि *आपस्तम्ब* में बताया गया है, अथवा उसे मृत्यु की सजा दी जाए, जैसा कि कौटिल्य ने कहा है। मनु ने एक नया प्रावधान बनाया है जिसके अनुसार गाँवों के चारों ओर लगभग चार सौ हाथ चौड़ा क्षेत्र और नगरों के चारों ओर इसका तिगुना क्षेत्र घरागाह के लिए रखा जाए। यदि इस क्षेत्र के अंतर्गत किसी के बाड़ा रहित प्लॉटों में कोई मवेशी भटककर घला जाए और उसकी फसल को नुकसान पहुँचाए तो उसके लिए घरवाड़े को जिम्मेदार नहीं ठहराया जा सकता।⁷¹ इस तरह इस स्मृतिकार ने चरवाहों के हितों को कुछ हद तक सुरक्षा प्रदान की है।

यह बताते हुए कि शूद्रों का काम ब्राह्मणों की सेवा करना है उन्होंने विहित किया है कि शूद्रों का निर्वाह व्यय तय करने में उनकी योग्यता, काम और आश्रितों की संख्या का ख्याल किया जाना चाहिए।⁷² उन्होंने गीतम के उस अनुदेश को दुहराया है कि इन सेवकों को जूठन और पुराने कपड़े तथा बिस्तर दिए जाने चाहिए। किंतु उन्होंने यह भी बताया है कि इन्हें अनाज के कण भी दिए जाएँ।⁷³ ये नियम स्पष्टतया उन शूद्रों के पारिश्रमिक का निर्देश देते हैं जो घरेलू नीकर का काम करते थे। मनु ने कहा है कि राजा की सेवा में नियोजित दासियों और दासों की मजूरी समय और स्थान को ध्यान में रखकर तय की जानी चाहिए।⁷⁴ उन उत्कृष्ट और अपकृष्ट कार्यकर्ताओं को एक पण से लेकर छ पण तक दैनिक मजूरी मिलनी चाहिए।⁷⁵ इसके अतिरिक्त उनके लिए भोजन और वस्त्र आदि का भी प्रबंध किया जाना चाहिए जो उनके ओहदे के अनुसार भिन्न भिन्न किस्म के हो सकते हैं।⁷⁶ यह स्पष्ट नहीं है कि उत्कृष्ट और अपकृष्ट शब्द उच्च और नीच वर्णों के द्योतक हैं, जैसा कि एक अन्य प्रसंग में अर्थ लगाया गया है।⁷⁷ किंतु पतंजलि से हमें विदित होता है कि एक ओर कर्मकरों और भूतकों की मजूरी और दूसरी ओर पुरोहितों तथा अन्य लोगों की मजूरी में बहुत बड़ा अंतर था। इस प्रकार जहाँ पुरोहितों को मजूरी के रूप में गायें दी जाती थीं, वहीं कर्मकरों और भूतकों को प्रतिदिन $\frac{1}{4}$ निष्क,⁷⁸ अर्थात् महीने में $7\frac{1}{2}$ निष्क मिलते थे। कहा गया है कि निष्क और कार्षापण का भूत्य बराबर होता था।⁷⁹

किंतु यदि इस कथन को स्वीकार किया जाए तो किसी कामगार की दैनिक मजूरी $\frac{1}{4}$ पण होगी, जबकि मनु के लगभग समकालीन प्रमाण बताते हैं कि श्रमिक की न्यूनतम मजूरी एक पण और अधिकतम मजूरी छ पण होती थी। *अर्थशास्त्र* में कामगार की दैनिक मजूरी $\frac{3}{5}$ पण से लेकर $2\frac{2}{5}$ पण तक बताई गई है, जो एक और चार के अनुपात में है,⁸⁰ किंतु इन स्रोतों के आधार पर पण की आपेक्षिक क्रयशक्ति का आकलन संभव नहीं है।

श्रमिकों की कार्यस्थिति को विनियमित करने के बारे में मनु ने जो उपबन्ध किए हैं वे कौटिल्य के उपबन्ध जितने व्यापक नहीं हैं। किंतु कौटिल्य की ही तरह उन्होंने लापरवाह मजदूर के प्रति कड़ा रुख अपनाया है। भाड़े का मजदूर जोकि स्वस्थ रहते हुए भी अहंकारवश, सम्पत्ती के अनुसार अपना कार्य संपादन नहीं करेगा, उस पर आठ कृष्णस का जुर्माना लगाया जाएगा और उसे कोई मजूरी नहीं दी जाएगी।⁸¹ किंतु जो मजदूर अस्वस्थता के कारण अपना काम नहीं कर सकेगा और स्वस्थ होने पर उसे पूरा कर लेगा वह अपनी अनुपस्थिति की सबी अवधि के लिए मजूरी पा सकेगा।⁸² दूसरी ओर, यदि स्वस्थ होने पर वह अपना काम पूरा नहीं करेगा तो उसे उस अवधि के लिए भी मजूरी नहीं चुकाई जाएगी जिसमें उसने काम किया हो।⁸³ इससे पता चलता है कि यदि अस्वस्थता के कारण मजदूरों को काम छोड़ना पड़ता था तो उन्हें कोई दंड नहीं दिया जाता था। लेकिन शर्त यह थी कि वे वादा करें कि घणा होने पर काम पूरा कर देंगे अथवा दूसरों से पूरा करावा देंगे। नियोजकों से मजदूर के हितों की रक्षा के लिए मनु ने और कोई अन्य नियम नहीं बनाए हैं, जैसे *अर्थशास्त्र* में मिलते हैं। उनके द्वारा प्रयुक्त एक उपमा से पता चलता है कि सेवक को अपनी मजूरी पाने के लिए धैर्यपूर्वक प्रतीक्षा करनी पड़ती थी।⁸⁴

मालूम होता है कि नगरों में मजूरों के लिए अलग मुहल्ले होते थे। एक बौद्ध ग्रंथ में भृतकवीथी (सम्भवतया राजगृह में) की धर्चा आई है, जहाँ ब्राह्मण और गृहस्थ (सम्भवतया वैश्य) भाड़े के मजदूर ठीक करने जाते थे।⁸⁵ एक अन्य स्रोत में दक्षिणवीथी और नगर के सुसप्त व्यक्तिों के मिलासपूर्ण भवनों के बीच तुलना की गई है।⁸⁶ सम्भवतया यह दक्षिणवीथी और भृतकवीथी एक जैसी थीं, जिनमें मजूरी पर निर्वाह करनेवाले गरीब रहते थे। हमें तीन ऐसे भृतकों की जानकारी मिलती है जो धनी व्यक्तियों के घर के आसपास की गदगी साफ करते थे और उसी घर के निरुद्ध फूस की झोपड़ी में रहते थे।⁸⁷ पतञ्जलि ने बार बार बताया है कि वृत्त अर्थात् शूद्र का घर केवल एक दीवाल का होता था (कुइय)।⁸⁸ इससे मालूम होता है कि उसके घर में मिट्टी या ईंट की प्रायः एक ही दीवाल होती थी और शेष तीन भागों में फूस के टाट लग रहते थे। यह भी संभव है कि यहाँ 'कुइय'⁸⁹ शब्द झोपड़ी का घोटक हो।

भृतक अपने जीर्ण शरीर अस्त व्यस्त बाल और मैले कुचैले कपड़े से पहचाना जाता

था,⁹⁰ क्योंकि शुद्र वस्त्र धारण करनेवाले को दिन भर प्रतीक्षा करने के बाद भी भृतकवीथी में रोजी नहीं मिल सकती थी।⁹¹ मनु ने धरेलू नीकरों के रूप में नियोजित शूद्रों के भोजन और पोशाक का कुछ वर्णन किया है। इस सभ्य में उन्होंने केवल गौतम के पुराने उपबोधों को दुहराया है और उनका विश्लेषण किया है। इसके अनुसार मालिक को चाहिए कि अपने शूद्र नीकर को उसकी योग्यता, परिश्रम और परिवार के आकार की दृष्टि से समुचित निर्वाह व्यय दे।⁹² उसे जूठन, खुदी जीर्ण-शीर्ण वस्त्र और पुराने बिस्तर दिए जाने चाहिए।⁹³ *मितिदण्डो* में यह वर्णन आया है कि क्षत्रिय, ब्राह्मण और गृहपतियों की श्लोमलागी पलियों स्वादिष्ट रोटियाँ और भास खाती हैं, लेकिन इस प्रसंग में शूद्रों की पलियों का कोई जिक्र नहीं हुआ है।⁹⁴

मौर्योत्तर काल में शूद्रों और वैश्यों के बीच आर्थिक भेदभाव मिटते जा रहे थे, पर शूद्र मुख्यतया असंग अलग घूसवामियों के खेतों में कृषि मजदूर का काम कर रहे थे। पूर्व काल की अपेक्षा शिल्पी अधिक स्वच्छंद होकर अपना काम करते थे। इन शिल्पियों की ७ केवल सख्या बढी थी और उनमें विविधता आई थी, बल्कि उनके उज्ज्वल भविष्य के लक्षण भी दिखाई पड़ने लगे थे। मनु के विधान, जिनके द्वारा शूद्रों पर नई आर्थिक अशक्तताएँ आरोपित की गई थीं प्रायः प्रभावहीन हो गए थे। किंतु शूद्र समुदाय के रहन-सहन की स्थिति में किसी प्रकार के परिवर्तन का आभास नहीं मिलता।

मनु ने मौर्योत्तरकालीन राज्य व्यवस्था में शूद्रों की स्थिति के बारे में विशद सूचना दी है। उन्होंने विहित किया है कि स्नातक को शूद्र शासक के देश में नहीं रहना चाहिए।⁹⁵ इससे स्पष्ट संकेत मिलता है कि उस काल में शूद्र शासक होते थे। किंतु ये शासक चतुर्थ वर्ण के नहीं मालूम होते हैं, क्योंकि उस काल के राजनीतिक इतिहास में इनकी कोई घर्षा नहीं है। ये प्रायः ग्रीक, शक, पार्थियन और कुषाण शासकों का निर्देश देते हैं जो बौद्ध धर्म और वैष्णव धर्म के अनुयायी थे और जिन्हें मनु ने ऐसा पतित क्षत्रिय बताया है जो ब्राह्मणों से परामर्श न लेने और बताए गए वैदिक कृत्यों के संपादन में घूक के कारण शूद्रत्व की स्थिति में पहुँच गए थे।⁹⁶ पुराण में कलियुग के जो वर्णन आए हैं, उनमें बताया गया है कि शूद्र राजा अश्वमेध यज्ञ⁹⁷ करते थे और ब्राह्मण पुरोहितों से यजन कराते थे।⁹⁸ कलि शासकों का हवाला देते हुए *विष्णुपुराण* में कहा गया है कि विभिन्न देशों के लोग इन शासकों में मिल जाते थे और उनका अनुसरण करने लगते थे।⁹⁹ संभव है यह बात विदेशी मूल के शासकों के बारे में कही गई हो। वे अपभ्रंश संप्रदायों के अनुयायी थे,¹⁰⁰ जिसके चलते उनके प्रति मनु की वैरभावना और भी तीव्र रही होगी। ब्राह्मणों और इन शासकों में संपर्क नहीं बढने पाए, इसके लिए मनु ने इन शासकों के राज्यों में स्नातकों का बसना निषिद्ध माना है। उन्होंने यह भी विहित किया है कि ब्राह्मणों को क्षत्रिय जाति के अलावा किसी भी

राज्य का उपहार नहीं ग्रहण करना चाहिए।¹⁰¹ स्पष्ट है कि ये सारे नियम इस उद्देश्य से बनाए गए थे कि ब्राह्मण विदेशी शासकों को मान्यता न दें। किंतु धीरे-धीरे यह उत्कट वैरभावना घटने लगी और उनके प्रति सहिष्णुता बढ़ने लगी। अतः विदेशी शासकों को हीन कोटि के ही सही लेकिन क्षत्रियों की मान्यता दी गई।

इस काल के कुछ ऐसे बौद्ध भी मिलते हैं जो नीच जाति के शासकों को अच्छा नहीं मानते। मिलिंदपन्थो बताता है कि जिस व्यक्ति का जन्म नीच जाति में हुआ हो और जिसकी पशुपरा हीन हो, वह राजा बनने योग्य नहीं है।¹⁰²

मनु ने विहित किया है कि राजा को ऐसे सात या आठ मंत्री नियुक्त करने चाहिए, जिनके पूर्वज राजा के निष्ठावान अधिकारी रहे हों, जो अस्त्र शस्त्र के संपालन में निपुण हों, जो सम्राट परिवार के हों और अनुभवी हों।¹⁰³ स्पष्ट है कि शूद्र शायद ही इतनी योग्यतावाला होगा।

मनु ने चेतावनी दी है कि जिस राज्य में शूद्र विधि (कानून) का व्यवस्थापन करे और राजा देखता रहे, उस राज्य की स्थिति वैसे ही गिरती जाती है, जैसे दलदल में फँसी गाय नीचे की ओर घँसती जाती है।¹⁰⁴ ऐसे नियम प्रायः उन बर्बर शासकों के राज्यों का निर्देश करते हैं जिन्होंने न्याय प्रशासन या अन्य प्रशासनिक कृत्यों के संपादन के लिए कुछ शूद्रों को नियुक्त किया होगा। किंतु मनु जोर देकर कहते हैं कि ऐसा ब्राह्मण भी जो मुख्यतया अपनी जाति के नाम पर (अर्थात् अपने की केवल ब्राह्मण बताकर) ही जीवनयापन करता है, विधि का निर्वहन कर सकता है, पर शूद्र किसी भी दशा में न्यायाधीश (धर्मप्रवक्ता) नियुक्त नहीं किया जा सकता।¹⁰⁵ टीकाकारों का मत है कि आवश्यक होने पर क्षत्रियों की नियुक्ति न्यायाधीश के रूप में की जा सकती है,¹⁰⁶ लेकिन टीका में वैश्यों का उल्लेख नहीं हुआ है। यह मनु के विचार के अनुकूल जान पड़ता है, जिसके अनुसार क्षत्रिय ब्राह्मण के बिना और ब्राह्मण क्षत्रिय के बिना उन्नति नहीं कर सकते। किंतु मिल जुलकर रहने पर वे इस लोक और परलोक में भी सुखी रह सकते हैं।¹⁰⁷ प्रायः ब्राह्मणप्रधान राज्यों में सभी प्रशासकीय और न्याय संबंधी पदों पर प्रथम दो वर्गों का एकाधिकार था।

मनु ने उस पुराने सिद्धांत को दुहराया है जिसके अनुसार चारों वर्णों के सदस्य और अछूत अपने अपने समुदायों के मुकदमों में गवाह बान सकते हैं।¹⁰⁸ किंतु उन्होंने बताया है कि क्षत्रिय, वैश्य और शूद्र, जो गृहस्थ और पुत्रवान हैं और देश के रहनेवाले हैं, वादी द्वारा बुलाए जाने पर गवाही दे सकते हैं।¹⁰⁹ कुल्लुक की राय में यह बात दीवानी अर्थात् ऋण आदि से संबंधित मुकदमों में लागू होती है।¹¹⁰ मनु का यह नियम पहले के नियमों की अपेक्षा अवश्य ही सुपरा हुआ है, जिसके अनुसार उच्च वर्णों के सदस्यों के मामले में शूद्रों को गवाह के रूप में उपस्थित होने की अनुमति नहीं दी गई है। जहाँ तक मानहानि,

हमला, जारकर्म और घोरी के मामले का प्रश्न है, किसी भी व्यक्ति को गवाही देने के लिए बुलाया जा सकता है, भले ही उसमें दीवानी मुकदमे के लिए अपेक्षित योग्यता हो या नहीं।¹¹¹ यदि योग्य गवाह उपलब्ध न हो तो मनु ने चाकरों और सेवकों को भी गवाह बनने की अनुमति दी है।¹¹² मनु ने गाँवों के बीच होनेवाले सीमा विवादों के मामलों के लिए वर्ण विभेद नहीं किया है, गवाहों की जाँच श्रापीण समूह के समक्ष होती थी।¹¹³ जिन लोगों को मनु ने गवाहों के रूप में (खासकर दीवानी मामलों में) उपस्थित होने की अनुमति नहीं दी है, वे हैं शिल्पकार, कलाकार और नर्तक।¹¹⁴ कुत्सुक ने ऐसे निषेध को इस आधार पर उचित बताया है कि ये लोग बराबर अपने कार्य में व्यस्त रहते हैं और घूस देकर इन्हें अपने पक्ष में किया जा सकता है।¹¹⁵ मनु के अनुसार जन्मजात गुलामों को भी गवाही देने की अनुमति नहीं है।¹¹⁶

मनु ने अभिसाक्ष्य देने के पहले विभिन्न वर्णों के लोगों को चेतावनी देने के पुराने नियम को दुहराया है।¹¹⁷ यदि कोई शूद्र गस्त साक्ष्य दे तो वह भारी पाप का भागी होगा,¹¹⁸ और उसे भयानक दैवी यातनाएँ भोगनी होंगी।¹¹⁹ किंतु उन्होंने बताया है कि न्यायाधीश को चाहिए कि ब्राह्मण को सत्यनिष्ठा की, क्षत्रिय को रथ की या जिस पशु की सवारी वह करता हो उसकी और वैश्य को अपनी गाय अत्र और स्वर्ण की शपथ दिलाए और शूद्र को इस आशय की कि सभी रिष्टिकर पापों का अपराध उसके माथे चढ़ेगा।¹²⁰ किंतु यह बड़ा अर्धपूर्ण है कि मनु ने शूद्र गवाह के लिए कोई विशेष राजदंड विहित नहीं किया है। उन्होंने यह सागान्य सिद्धांत निरूपित किया है कि झूठी गवाही देने पर राजा तीन नीच वर्णों के लोगों को जुर्माना और निर्वासन का दंड दे सकता है, लेकिन ब्राह्मण को केवल निर्वासित ही करेगा।¹²¹ इसी प्रकार, ब्राह्मण शारीरिक दंड के भी भागी नहीं हैं। यह दंड केवल तीन नीच वर्णों के लोगों को ही दिया जा सकता है।¹²² इसलिए इन दृष्टियों से शूद्र को क्षत्रिय और वैश्य के साथ समान स्तर पर रखा गया है।

यह विहित किया गया है कि राजा को वादियों के मुकद्दमों को उनके वर्णक्रम से ग्रहण करना चाहिए।¹²³ विधि का व्यवस्थापन करने में उसे हर जाति के रीति रिवाजों का ध्यान रखना चाहिए।¹²⁴ मनु भद्र लोगों के आचरण को विधि का स्रोत मानते हैं।¹²⁵ और जैसा कि ई. सन की 17वीं शताब्दी के एक टीकाकार ने बताया है भद्र शूद्रों की प्रथा भी इसका स्रोत है।¹²⁶

पुराने विधिनिर्माताओं की तरह मनु न्याय के प्रशासन में वर्णविभेद की भावनाओं से प्रेरित हैं जिसका शूद्रों की स्थिति पर प्रतिकूल प्रभाव पड़ा है। यदि कोई क्षत्रिय किसी ब्राह्मण की मानहानि करे तो उसे सौ पण और इसी अपराध के लिए वैश्य को एक सौ पयास या दो सौ पण का जुर्माना किया जाएगा किंतु शूद्र को शारीरिक दंड दिया

जाएगा।¹²⁷ यदि कोई ब्राह्मण किसी क्षत्रिय, वैश्य या शूद्र को मानहानि करे तो उसे क्रमशः 50 25 या 12 पण का जुर्माना किया जाएगा।¹²⁸ यह ध्यान देने की बात है कि यदि कोई ब्राह्मण किसी शूद्र को अपशब्द कहे तो उसके लिए 12 पण का जुर्माना विहित किया गया है, क्योंकि *गौतम धर्मसूत्र* में ऐसी स्थिति के लिए किसी भी जुर्माने का उपबन्ध नहीं किया गया है।¹²⁹

साधारणतया मनु न उच्च वर्णों के लोगों के प्रति अपराध करनेवाले शूद्रों के लिए बहुत कठोर दंड विहित किए हैं। यदि कोई शूद्र किसी द्विज को गाली देकर अपमानित करे तो उसकी जीभ काट ली जाएगी।¹³⁰ द्विज (द्विजाति) शब्द केवल ब्राह्मण और क्षत्रिय के लिए प्रयुक्त हुआ है, क्योंकि किसी शूद्र द्वारा किसी वैश्य को दुर्वचन कहे जाने पर यह दंड देना स्पष्टतया निषिद्ध है।¹³¹ मनु ने यह भी विहित किया है कि यदि कोई शूद्र द्विज के नाम और जातियों की चर्चा तिरस्कारपूर्वक करे तो दस अंगुल लंबी गर्म ताल लोहे की काँटी उसके मुँह में दूँस दी जाएगी।¹³² यदि वह उद्वहता के साथ ब्राह्मणों को उनका कर्तव्य सिखाए तो राजा उसके मुँह और कान में गर्म तेल डलवा देगा।¹³³ जायसवाल की राय है कि ये नियम धर्मप्रचार करनेवाले विद्वान शूद्रों, अर्थात् बौद्ध या जैन शूद्रों और उस तरह के अन्य शूद्रों के लिए बनाए गए हैं जो उच्च वर्णों के साथ समानता का दावा करते हैं।¹³⁴ स्पष्ट है कि ये नियम मनु के उन राजनीतिक विरोधियों के प्रति उद्दिष्ट हैं जो सुस्थापित व्यवस्था का निराकरण करते हैं।¹³⁵ यह कहना कठिन है कि इस कानून का प्रवर्तन कहीं तक हुआ। संभवतया वे कठोरपंथी के प्रलाप थे और उन पर शायद ही अमल किया गया होगा।¹³⁶

प्रहार और इसी प्रकार के अन्य अपराधों के मामले में शूद्रों के लिए विहित दंड बहुत कठोर थे। ऐसा उपबन्ध किया गया है कि अत्यज (नीच जाति) जिस अंग से उच्च जाति (श्रेष्ठ) का कष्ट पहुँचाए वह अंग काट लिया जाएगा।¹³⁷ यहाँ कुल्लुक ने अत्यज का अर्थ शूद्र किया है,¹³⁸ जो पूर्वकाल के ऐसे ही नियम से मिलता है।¹³⁹ 'श्रेष्ठ' शब्द से ब्राह्मणों का बोध होता है न कि तीन उच्च वर्ण के लोगों का जैसा कि कहीं कहीं समझा गया है।¹⁴⁰ एक श्लोक में मनु ने बताया है कि जो कोई अपना हाथ या छड़ी उड़ाएगा उसका हाथ काट लिया जाएगा, जो क्रोध में आकर पैर से मारेगा उसका पैर काट लिया जाएगा।¹⁴¹ संभवतया यह भी ब्राह्मणों के प्रति शूद्रों द्वारा किए जानेवाले अपराध का संकेत करता है। आगे यह भी विहित किया गया है कि यदि 'अपकृष्टज' (नीच कुल में जन्मा कोई व्यक्ति) उसी स्थान पर बैठने का प्रयास करे जिस पर उच्च जाति का कोई व्यक्ति (उत्कृष्ट) बैठा हो तो उसका घूतड़ दाग कर उसे निर्वासित कर दिया जाएगा अथवा राजा उसके घूतड़ में धाव करवा देगा।¹⁴² 'अपकृष्टज' शब्द शूद्र के लिए और 'उत्कृष्ट'

ब्राह्मण के लिए प्रयुक्त हुए हैं।¹⁴³ इसी प्रकार यदि अहंकारवश कोई शूद्र किसी ब्राह्मण पर धूके तो राजा उसके दोनों होठ कटवा देगा, यदि वह उस पर पेशाब कर दे तो उसका लिंग और यदि उसके सामने गंदी हवा छोड़े तो उसकी भुजा कटवा देगा।¹⁴⁴ यदि शूद्र ब्राह्मण का बाल पकड़कर खींचे तो राजा बेहिचक उसके हाथ कटवा देगा। उसे ऐसी ही सजा ब्राह्मण के पैर, दाढ़ी, गर्दन और अट्कोश पकड़कर धसीटने के लिए दी जाएगी।¹⁴⁵ मनु ने ब्राह्मणों को जान वृद्धकर कष्ट पहुँचानेवाले नीच शूद्र के लिए एक सामान्य दंड का विधान किया है, जिसके अनुसार राजा आतंक फैलाने के लिए कई प्रकार के शारीरिक दंड दे सकता है।¹⁴⁶ ब्राह्मणों को कष्ट पहुँचाने का अर्थ उसे शारीरिक दुःख देना या संपत्ति चुरा लेना किया गया है।¹⁴⁷

ऊपर बताए गए अधिकांश नियम ब्राह्मणों के प्रति अपराध करनेवाले शूद्रों के लिए बनाए गए हैं। विधिग्रंथ में इन नियमों के मात्र लिखे रहने से भी यह पता चलता है कि उच्चतर और निम्नतर वर्णों के बीच सबंध बहुत तनावपूर्ण था। यह सुनिश्चित करने का शायद ही कोई प्रमाण मिलता है कि ये नियम अमल में लाए जाते थे। किंतु *महावस्तु* से जानकारी मिलती है कि भाड़े के मजदूरों से काम कराने के लिए उन्हें कठिन से कठिन शारीरिक यातनाएँ दी जाती थीं। इस ग्रंथ से ज्ञात होता है कि कुछ लोग इन मजदूरों को बेड़ियों और जजीरों में जकड़वा देते थे और आदेश देकर कितनों के हाथ पाँव छेदवा देते थे तथा उनकी नाक, मांस नसों, बौंहों और पीठ को पाँच या दस बार चिरवा देते थे।¹⁴⁸ सद्ग्रन्थपुंडरीक में कहा गया है कि एक सम्राट परिवार का नवयुवक काठ की बेड़ियों में जकड़ दिया गया था।¹⁴⁹ अतएव यह बहुत आश्चर्य की बात नहीं कि शूद्र अपराधियों को शारीरिक दंड दिए जाते थे। किंतु यह सदिग्ध बना हुआ है कि मनु के दंडविधान उन पर अक्षरशः लागू किए जाते थे।

एक ही कोटि की जातियों के लोगों के आपस में लड़ जाने पर कठोर दंड विहित नहीं हैं। कहा गया है कि जो अपनी सभक्ष जाति का धमड़ा उधेड़े या उसका रून बहाए, उस पर सो पण जुर्माना किया जाएगा जो भासपेशी काटे उसे छ निष्क और जो हड्डी तोड़ दे उसे निर्वासित किए जाने की सजा दी जाएगी।¹⁵⁰ राघवानंद की राय है कि यह नियम शूद्र द्वारा शूद्र पर प्रहार करने का संकेत है।¹⁵¹

मनु ने हत्या के पाप का प्रायश्चित्त चाद्रायण व्रत द्वारा विहित किया है जिसकी अवधि मारे गए व्यक्ति के वर्ण के अनुसार घटती बढ़ती है। ब्राह्मण की हत्या करने पर तीन वर्ष का व्रत विहित किया गया है और शूद्र की हत्या के लिए $2\frac{1}{4}$ महीने का।¹⁵² शूद्र की हत्या करने पर मनु के अनुसार दस गाय और एक साँड़ का वैरदेय चुकाना पड़ता है,¹⁵³ जेसा कि पुराने विधिग्रंथों में भी पाया जाता है। मनु ने यह भी बताया है कि इस जुर्माने का

मुग़तान ब्राह्मण को किया जाएगा।¹⁵⁴ इसी प्रकार पूर्वकाल के विधिनिर्माताओं की भाँति उन्होंने शूद्र का वध करने के लिए वही व्रत विहित किया है जो छोटे छोटे पशु एवं पक्षियों को मारने के लिए विहित है।¹⁵⁵ ये उपबन्ध निस्संदेह बताते हैं कि मनु शूद्र के जीवन को बहुत तुच्छ समझते थे। किंतु विस्मय की बात यह है कि हत्या के सबध में मनु के एक नियम में वर्णविभेद की कोई चर्चा नहीं दिखाई पड़ती। यदि सत्य बोलने से किसी क्षत्रिय, वैश्य या शूद्र के वध की सभावना हो तो मिथ्या वचन बोला जा सकता है और उस पाप के लिए सरस्वती को चरु चढ़ाकर प्रायश्चित्त किया जा सकता है।¹⁵⁶ मनु ने यह भी स्पष्ट किया है कि नारी, शूद्र, वैश्य और क्षत्रिय का वध करना मामूली अपराध है, जिसके लिए अपराधी को जातिच्युत कर दिया जाता है।¹⁵⁷ किंतु इस नियम का एकमात्र उद्देश्य ब्राह्मण के जीवन की महत्ता पर जोर देना है।

मनु का विचार है कि वर्ण जितना ही ऊँचा हो चोरी का अपराध उतना ही भारी होगा। शूद्र का यह अपराध सद्युतम अपराध माना गया है,¹⁵⁸ क्योंकि यह समझा जाता है कि चोरी का अभ्यास उसके लिए सामान्य बात है।

दायविधि में मनु ने ब्राह्मण के शूद्र पुत्र को सपत्ति का दसवाँ भाग देने के पुराने नियम का समर्थन किया है, अगर उसे उच्च जातियों की पत्नियों से पुत्र नहीं भी हो।¹⁵⁹ यहाँ उस पुराने विचार को भी दुहराया गया है कि ब्राह्मण, क्षत्रिय या वैश्य का शूद्रपुत्र कोई भी हिस्सा पाने का हकदार नहीं है। उसका पिता उसे जो दे दे वही उसका हिस्सा बन जाता है।¹⁶⁰ शूद्र को नातेदार तो माना जा सकता है किंतु उत्तराधिकारी नहीं।¹⁶¹ जहाँ तक शूद्रों में हिस्से देने का प्रश्न है, उन्हें सौ पुत्र क्यों न हों सब के हिस्से बराबर होंगे।¹⁶² इस प्रकार केवल उच्च जाति के लोगों के शूद्र पुत्रों को हिस्सा मिलना निश्चित नहीं था। सामान्यतया शूद्र वर्ण के सदस्यों को सपत्ति का अधिकार प्राप्त था। एक अन्य विधान से भी यह निष्कर्ष निकाला जा सकता है, जिसके अनुसार राजा को चाहिए कि जिस किसी वर्ण के सदस्यों को सपत्ति चोरों ने चुरा ली हो उन्हें वह सपत्ति अवश्य वापस दिला दे।¹⁶³

मनु के जारकर्म सबंधी नियमों में शूद्र महिला के प्रति उतना विभेद नहीं किया गया है जितना शूद्र पुरुष के प्रति। यदि कोई ब्राह्मण अपने से तीन छोटे वर्णों की किसी अरक्षित महिला का गमन करे तो उसे पाँच सो पण जुर्माना किया जाएगा किंतु किसी अत्यज महिला के प्रति इसी तरह का अपराध किए जाने पर जुर्माना बढ़ाकर एक हजार पण कर दिया जाएगा।¹⁶⁴ यदि कोई क्षत्रिय या वैश्य किसी रक्षित शूद्र महिला के साथ सभोग करे तो उसके लिए भी जुर्माने की राशि उतनी ही होगी।¹⁶⁵ यदि कोई ब्राह्मण किसी वृषली के साथ रात बिताए तो वह भिक्षाटन पर निर्वाह करके और प्रतिदिन धर्मग्रंथों का पाठ करके तीन वर्ष में उस पाप को दूर कर सकेगा।¹⁶⁶ यद्यपि अधिकांश नियम ब्राह्मणों के नैतिक पतन

को रोक्कर उसकी पवित्रता को अयुष्ण बनाए रखने के लिए हैं, फिर भी उनसे स्पष्ट है कि मनु शूद्र महिला के सतीत्व की भी रक्षा करना चाहते हैं। यह उनके सिद्धांत के अनुकूल है कि चारों वर्गों की महिलाओं की रक्षा की जानी चाहिए।¹⁶⁷

किंतु मनु का यह नियम कि लोगों को दूसरे की स्त्री से बातचीत नहीं करनी चाहिए, शूद्रों के कुछ वर्गों दया, अभिनेताओं और गायकों पर लागू नहीं होता क्योंकि वे अपनी पत्नियों से प्रच्छन्न कर्म (विद्या, कुटनी आदि का काम) कराकर निर्वाह करते हैं।¹⁶⁸ इतना ही नहीं, जो कोई इन स्त्रियों और किसी मातृक की अयीनास्थ दासी से बातचीत करे उसे मामूली जुर्माना चुकाना पड़ेगा।¹⁶⁹ इस कोटि में बौद्ध और जैन भिक्षुियों को भी रखा गया है,¹⁷⁰ क्योंकि उन्हें प्रायः नीच जातियों से नियुक्त किया जाता था और भिक्षुओं की तरह उन्हें भी शूद्र मानकर हेम दृष्टि से देखा जाता था।¹⁷¹ मनु ने जारकर्म शूद्र पुरुष के लिए अत्यंत कठोर दंड विहित किया है। जो शूद्र द्विज जाति की किसी अरुणित महिला का समागम करे, वह अनराध करनेवाले अंग और अपनी सारी संपत्ति से धुत्त कर दिया जाएगा और यदि ऐसा अपराध किसी रक्षित महिला के साथ किया जाएगा तो उसे अपना सर्वस्व और अपनी जान भी गँवा देनी पड़ेगी।¹⁷² यहाँ द्विज (द्विजाति) शब्द प्रायः ब्राह्मण का संकेत देता है, क्योंकि नीच के दो नियमों में ब्राह्मण महिला के साथ शत्रिय और वैश्य द्वारा किए गए अपराध के दंड का विधान किया गया है।¹⁷³ किंतु यदि ये दोनों किसी रक्षित ब्राह्मणी, जो किसी श्रेष्ठ ब्राह्मण की पत्नी हो के प्रति अपराध करें तो इन्हें भी शूद्र की तरह दंडित किया जाएगा अथवा सूखी घास की आग जलाकर उसमें जला दिया जाएगा।¹⁷⁴ स्मरणीय है कि ऐसे मामले में कोटिल्य ने केवल शूद्र अपराधी के लिए जलाकर मार डालने का दंड विहित किया है।¹⁷⁵ वसिष्ठ ने शत्रिय और वैश्य अपराधियों के लिए भी इसी तरह के दंड का प्रावधान किया है।¹⁷⁶ मनु के एक परिच्छेद का यह अर्थ लगाया जाता है कि इस तरह के मामले में शूद्र को मृत्युदंड दिया जाएगा।¹⁷⁷ चूंकि जारकर्म शूद्र के लिए मृत्युदंड का समर्पण सामान्यतया अन्य स्रोतों से भी होता है अतः मनु का यह प्रावधान निम्नभावी नहीं रहा होगा।

दासता के संबंध में मनु के नियम शूद्र की नागरिक हैसियत पर पूर्ण प्रकाश डालते हैं। कोटिल्य का मत है कि आर्य माँ या बाप का शूद्र पुत्र दास नहीं बनाया जा सकता है। किंतु यद्यपि मनु ने शूद्र पुत्रों को परिवार की संपत्ति में हिस्सा पाने का अधिकार दिया है, फिर भी उन्होंने इस प्रथा का कोई हवाला नहीं दिया है। सर्वप्रथम उन्होंने ही यह सिद्धांत निरूपित किया कि दासता शूद्र के जीवन का शाश्वत रूप है। किंतु यह केवल ब्राह्मणों और शूद्रों के संबंध पर लागू होता है। मनु कहते हैं कि शूद्र खरीदा हुआ हो या नहीं, उसे दास बनना ही होगा, क्योंकि परमात्मा ने उसका सृजन ब्राह्मण की सेवा के लिए किया है।¹⁷⁸ बाद के

श्लोक में उन्होंने बताया है कि शूद्र भोगाधिकार से मुक्त नहीं किया जा सकता, क्योंकि भोगाधिकार उसमें अंतर्जात है।¹⁷⁹ शूद्र की तुलना में द्विज जातियों के सदस्य की दास नहीं बनाया जा सकता है। यदि कोई ब्राह्मण किसी द्विज जाति के लोगों को दास के रूप में कार्य करने के लिए बाध्य करे तो राजा उसे छ सौ पण जुर्माना करेगा।¹⁸⁰ इस सबंध में कौटिल्य ने जुमनि की वर्गीकृत योजना बनाई है। सबसे अधिक जुर्माना 48 पण है, जो ब्राह्मण को दास बनाने के लिए किया जा सकता है।¹⁸¹ मनु ने इन विधेयों का कोई निर्देश नहीं दिया है, पर तीन उच्च वर्णों के लोगों को दास बनाने के अपराध के लिए कहीं अधिक जुमनि का उपबंध किया है।

मनु के विधिग्रंथ में भी सभी शूद्रों को दास नहीं माना गया है।¹⁸² शूद्र और दास के बीच कानूनी भेदभाव को मनु ने स्पष्ट रूप से मान्यता दी है और दासी (शूद्र के दास की दासी) से उत्पन्न शूद्र के बेटे की चर्चा की है।¹⁸³ इस प्रकार यद्यपि दास की बहाली सामान्यतया शूद्र वर्ण से की जाती थी फिर भी कभी कभी शूद्र भी दास रखते थे। किंतु शूद्र और उसके दास के बीच अंतर उतना व्यापक नहीं था जितना द्विज और उसके दास के बीच था। मनु का मत है कि यदि पिता की अनुमति मिले तो दासी से उत्पन्न शूद्र का पुत्र पैतृक संपत्ति में हिस्सा पा सकता है।¹⁸⁴ किंतु द्विज के ऐसे ही पुत्र के लिए उपबंध नहीं किया गया है। फलस्वरूप, मनु के उपर्युक्त नियम से जान पड़ता है कि दास को संपत्ति का अधिकार था। कुल्लुक ने मनु के एक परिच्छेद की जो टीका की है उसके अनुसार जब मालिक विदेश गया हो तब उसके कारोबार सबंधी लेन देन में दास उसके परिवार का प्रतिनिधित्व कर सकता है, जिसे उसका मालिक रद्द नहीं कर सकता है।¹⁸⁵ किंतु एक अन्य स्थल पर मनु ने इसे अस्वीकार किया है और कहा है कि वास्तविक स्वामी से भिन्न किसी व्यक्ति द्वारा की गई बिक्री अमान्य घोषित कर दी जाती है।¹⁸⁶ पहले बताया गया है कि सक्षम गवाहों के नही प्रस्तुत होने पर दास और नीकर भी गवाही दे सकते हैं। इन बातों से पता चलता है कि दासों को भी कानून की दृष्टि से कुछ हैसियत प्राप्त थी। कुछ दृष्टि से घरेलू दासों को परिवार का सदस्य माना जाता था। मनु ने परिवार के प्रधान को आदेश दिया है कि वह अपने माँ बाप, बहन पुत्रवधू, भाई पत्नी, पुत्र, पुत्री और दास से वाद विवाद नहीं करे।¹⁸⁷ उन्होंने इसका कारण बताया है कि पत्नी और पुत्र गृहपति के शरीर के अंग हैं,¹⁸⁸ पुत्री दया की पात्र है और दासों का वर्ग उसकी अपनी छाया है। इसलिए मनु का कहना है कि यदि ये लोग गृहपति का अनादर भी करें तो भी उसे शांतिपूर्वक उनके साथ रहना चाहिए।¹⁸⁹ क्या इसका यह अर्थ लिया जाए कि पुरानी पारिवारिक एकात्मकता अस्थायी रूप से शिथिल पड़ गई थी? यह अजीब बात लगती है कि यह विधिनिर्माता मालिक को कहे कि दासों द्वारा किया गया अनादर सहन कर ले।

किंतु दासों और भाड़े के मजदूरों को नागरिकों की भाँति अधिकार प्राप्त नहीं थे। यह

निष्कर्ष मालवा और शुद्रक गणराज्यों में उस समय की स्थितियों से निकाला जा सकता है। पाणिनि के एक परिच्छेद की टीका करते हुए पतञ्जलि ने बताया है कि शुद्रकों और मालवों के बेटे तो क्रमशः सौद्रभ्य और मालव्य कहलाते हैं, पर उनके दासों और मजदूरों के बेटों पर यह बात लागू नहीं होती।¹⁹⁰

शूद्रों की राजनीतिक सह विधिक स्थिति के बारे में मनु अधिकतर पुराने विधिनिर्माताओं की राह पर चलते हैं। उनके नए नियमों में से कुछ नियम विदेशी शासकों और बाह्य धर्म के अनुयायियों के विरुद्ध हैं, जिन्हें अपमान की भावना से शूद्र कहा गया है और कुछ नियम खास शूद्र के लिए ही हैं। जो नियम शूद्रों के लिए ही हैं, वे भी मुख्यतया ब्राह्मणों के प्रति अपराध करनेवाले शूद्रों से ही संबंधित हैं, किंतु इस सब में भी शूद्रों के प्रति मनु की घोर भेदभाव की नीति का कोई उल्लेखनीय प्रभाव लक्षित नहीं होता। उन्होंने शूद्र की हत्या के लिए न केवल बेरदेय का पुराना नियम रख लिया है, बल्कि शूद्र को गाली देनेवाले ब्राह्मण के लिए 12 पण का जुर्माना भी विहित किया है। यह ऐसा प्रावधान है जिसे हम पूर्व के विधिग्रंथों में नहीं पा सकते। यह महत्वपूर्ण है कि इस काल के अंतिम भाग में सातवाहन शासक गौतमी पुत्र शातकर्ण (ई. सन 106-130) ने दावा किया है कि उन्होंने ब्राह्मणों और शूद्रों (अवतों) को समझा बुझाकर वर्ण व्यवस्था की गड़बड़ी को दूर किया और पुनः चातुर्वर्ण्य व्यवस्था स्थापित की।¹⁹¹ वनों का यह नया व्यवस्थापन ब्राह्मण शासकों ने क्षत्रियों के विरोध में किया था,¹⁹² क्योंकि ये क्षत्रिय प्रायः बाहर के शासक बरा के थे।

शूद्रों की सामाजिक स्थिति के बारे में मनु के नियम बहुत हद तक पुराने विधिनिर्माताओं के विचारों की पुनरावृत्ति लगते हैं। किंतु उन्होंने शूद्रों के प्रति कुछ नए भेदभाव भी बनाए हैं। उन्होंने सृष्टि-रचना की पुरानी कथा दुहराई है, जिसमें शूद्र का स्थान सबसे नीचे है।¹⁹³ मनु ने चारों वर्णों के प्रति किए जानेवाले अभिवादन (प्रायः जैसा ब्राह्मण करते थे) की रीति की निर्धारक विधियों को भी दुहराया है।¹⁹⁴ किंतु उन्होंने यह भी बताया है कि जो ब्राह्मण सही ढंग से अभिवादन का उत्तर नहीं दे उसे विद्वत्जन कभी अभिवादन नहीं करें, क्योंकि वह शूद्र के समान है।¹⁹⁵ पतञ्जलि बताते हैं कि अभिवादन का उत्तर देने में शूद्रों के संबोधन का ढंग गैरशूद्रों से भिन्न था। शूद्रों को संबोधित करने का स्वर तेज नहीं होना चाहिए। 'भो' शब्द का प्रयोग राजन्य या वैश्य के संबोधन में किया जाता था, शूद्र के संबोधन में नहीं।¹⁹⁶ अतः व्याकरण के नियमों में भी वर्ण विभेदों के आभास मिलते हैं। मनु का नियम है कि यदि कोई शूद्र सौ वर्ष का हो जाए तो उसका आदर किया जा सकता है।¹⁹⁷ किंतु यह नियम शूद्रों की बहुत सीमित संख्या पर ही लागू हुआ होगा।

मनु ने बच्चों के नामकरण संस्कार में भी वर्ण का विभेद किया है, जिससे स्वभावतया शूद्रों की हीनता झलकती है। उनका मत है कि ब्राह्मण का नाम मंगलसूचक, क्षत्रिय का नाम

बलसूचक, वैश्य का नाम धनसूचक और शूद्र का नाम निदासूचक होना चाहिए।¹⁹⁸ इसी के अनुसार के तौर पर उन्होंने बताया है कि चारों वर्णों की उपाधि क्रमशः सुखवाचक (शर्मा) सुरक्षावाचक (वर्मा) समुन्नतिवाचक (भूति) और सेवावाचक (दास) होनी चाहिए।¹⁹⁹ इसके प्रमाण नहीं मिलते कि यह परिपाटी व्यापक रूप से प्रचलित थी, किंतु नामों के सबंध में मनु के नियमों से जान पड़ता है कि नीच वर्ण के लोग ब्राह्मणवालीन समाज में सामान्यतया घृणा के पात्र थे। इस प्रकार शूद्र के लिए प्रयुक्त 'वृषल' शब्द अपमानजनक माना जाता था। पाणिनि के सभास सबंधी नियम का उदाहरण देते हुए पतंजलि ने बताया है कि 'दासी के सदृश (दास्या सदृश) और 'वृषली के सदृश (वृषल्या सदृश)' पद गाली हैं।²⁰⁰ जिनका अर्थ यह हुआ कि शूद्र और दास समाज में गृहीत माने जाते थे। वृषल को घोर की कोटि में रखा गया था और दोनों के प्रति ब्राह्मणप्रधान समाज वैरभाव रखता था।²⁰¹ यह भी जानकारी मिलती है कि वृषल, दस्यु और घोर घृणा के पात्र समझे जाते थे।²⁰²

शूद्र की सगत ब्राह्मण को दूषित करनेवाली समझी जाती थी। मनु ने बताया है कि जो ब्राह्मण भद्रजनों की सगत में रहता है और सभी नीच लोगों का परित्याग करता है, वह प्रतिष्ठित बन जाता है, किंतु इसके विपरीत आवरण करने पर वह भ्रष्ट होकर शूद्र की स्थिति में पहुँच जाता है।²⁰³ उन्होंने इस प्रावधान को पुनः उद्धृत किया है कि स्नातक को शूद्रों के साथ नहीं घूमना-फिरना चाहिए।²⁰⁴ मनु ने प्राचीन नियम को पुनः उद्धृत किया है कि यदि वैश्य और शूद्र, किसी ब्राह्मण के घर अतिथि बनकर आएँ तो उन्हें कृपापूर्वक नीकरों के साथ भोजन करने की अनुमति दी जानी चाहिए।²⁰⁵ मनु का नियम है कि स्नातक को शूद्र का अन्न नहीं खाना चाहिए।²⁰⁶ स्नातक को जिनका अन्न ग्रहण नहीं करना चाहिए, उनकी लंबी सूची में लोहार निषाद अभिनेता, स्वर्णकार टोकरीनिर्माता, शिकारी कुत्ते पालनेवाला शोण्डिकी (शराब चुलाने और बेचनेवाले), घोड़ी और रगरेज शामिल किए गए हैं।²⁰⁷ यह भी कहा गया है कि राजा का अन्न खाने से स्नातक का तेज क्षीण होता है, शूद्र का अन्न खाने से विद्या (ब्रह्मवर्चस्) का, स्वर्णकार का अन्न खाने से आयु का और धर्मावकर्तृ (धर्मकार) का अन्न खाने से यश का ह्रास होता है।²⁰⁸ यह बड़े अवसर की बात है कि शूद्र समुदाय के विभिन्न वर्गों के अन्न के साथ ही राजा का अन्न भी स्नातक के लिए अकल्प्याणकारी बताया गया है। मनु ने यह भी बताया है कि शिल्पियों का अन्न खाने से स्नातक सतानविहीन होता है घोड़ी का अन्न खाने से उसका बल घटता है और गण तथा गणिका (विश्या) का अन्न उसे परलोक से व्युत्तर करता है।²⁰⁹ यदि वह अनजाने इन लोगों में से किसी का अन्न खाए तो उसे तीन दिन अवश्य उपवास करना चाहिए, किंतु यदि उसने जान बूझकर इनका अन्न ग्रहण किया हो तो उसे एक कठिन

प्रायश्चित्त, जिसे 'कृष्' कहते हैं, करना चाहिए।²¹⁰ मालूम होता है कि इन सभी प्रसंगों में प्रायः स्नातक का अर्थ है, वेद पढ़नेवाला ब्राह्मण वर्ण का अन्न। यदि इन प्रतिबन्धों को लागू किया जाए तो परिणाम होगा नीच जातियों और शिक्षित ब्राह्मणों के बीच सभी प्रकार के सामाजिक संपर्क को निषिद्ध करना। मनु ने विहित किया है कि पंडित ब्राह्मण को शूद्र का, जो श्राद्ध नहीं करते, सिद्धान्न कभी नहीं खाना चाहिए। किंतु यदि उसके निर्वाह के अन्य सभी साधन लोप हो जाएँ तो वह शूद्र से उतना कच्चा अन्न ले सकता है जिससे एक रात गुजारी जा सके।²¹¹ असाधारण स्थिति में ये नियम मान्य नहीं हैं। मनु ने श्रेष्ठ मुनियों के कई दृष्टांत प्रस्तुत किए हैं, जिन्होंने आपत्काल में निषिद्ध अन्न ग्रहण किया।²¹² भूखे विश्वामित्र, जो अच्छे और बुरे में विभेद कर सकते थे, बहाल से प्राप्त कुत्ते की रान खाने को तैयार थे।²¹³ सामान्य स्थिति में साधारणतया शूद्र का अन्न स्वीकार्य था। मनु का नियम है कि कोई व्यक्ति उस शूद्र का अन्न खा सकता है, जो उसका बड़ाईदार हो, उसके परिवार का मित्र हो उसका घरवाला हो, उसका दास और उसका हजाम हो।²¹⁴ पतंजलि में हमें सूचना मिलती है कि बड़इचों, थोबियों और सोहरों ने जिस धाली में भोजन किया हो, उसे अच्छी तरह साफ करके उसका इस्तेमाल किया जा सकता है।²¹⁵ इससे पता चलता है कि उच्च वर्णों और शूद्र समुदाय के इन वर्णों के बीच भोजन करने कराने की प्रथा थी। शूद्र का जूठा खाना महापाप समझा जाता था। कहा गया है कि जिसने औरतों और शूद्रों का जूठा खा लिया हो उसे सात दिन और सप्त रात तक जी का घोल पीकर अशुचि का निवारण करना चाहिए।²¹⁶ प्रायः यह नियम ब्राह्मण के लिए है। इसी प्रकार जो ब्राह्मण शूद्र का जूठा हुआ पानी पी ले, उसे कुत्त डालकर तीन दिनों तक उबाला गया पानी पीकर अपने पाप का प्रायश्चित्त करना चाहिए।²¹⁷ मनु के नियम शूद्रों के आहार पर कुछ प्रकाश डालते हैं। द्विज को चाहिए कि यदि वह सुखाया हुआ मांस जमीन में उगा हुआ कुकुरमुत्ता और कोई ऐसा मांस खा ले जिसके बारे में वह नहीं जानता हो कि मांस किस जीव का है अथवा मांस किस कसाईखाने से लाया गया है, तो उसे चाद्रायण व्रत रखना चाहिए।²¹⁸ इसी प्रकार यदि कोई द्विज मांसमयी प्राणी सूअर, जैट, मुर्गा, कौआ, मनुष्य और गदहे का मांस खा ले तो उसे अति कठिन व्रत, जो 'तप्तकृष्' कहलाता है रखना चाहिए।²¹⁹ यदि इन प्रसंगों में द्विज को प्रथम तीन वर्णों का सदस्य माना जाए तो इसका अर्थ होगा कि शूद्र सभी प्रकार का मांस खाने के लिए स्वतंत्र थे। मनु के एक परिच्छेद की टीका में कुत्सुक ने बताया है कि लहसुन और अन्य निषिद्ध कंद खाकर शूद्र ऐसा अपराध नहीं करता कि उसे जातिव्युत्त कर दिया जाए।²²⁰ इससे मालूम होता है कि लहसुन, प्याज और अनेक प्रकार के मांस नीच वर्ण के लोगों के वैध आहार माने जाते थे।

अनुमान है कि वैश्यों और शूद्रों के विवाह की रीति उच्च वर्णों से भिन्न थी। मनु ने

विधिनिर्माताओं के मत उद्धृत किए हैं, जिनके अनुसार प्रथम चार प्रकार के विवाह, अर्थात् ब्राह्म, दैव, आर्ष और प्राजापत्य ब्राह्मण के लिए विहित हैं, राजस क्षत्रिय के लिए और आसुर वैश्य तथा शूद्र के लिए।²²¹ उन्होंने यह भी बताया है कि ब्राह्मण 'आसुर' और 'गार्ग्य' विवाह को भी अपना सकते हैं, क्षत्रिय भी आसुर, गार्ग्य और पैशाच विवाह अपना सकते हैं और वही पद्धतियाँ वैश्य तथा शूद्र के लिए भी हो सकती हैं।²²² इस तरह क्षत्रिय के लिए राजस पद्धति से विवाह करने का नियम बनाकर उन्हें केवल वैश्य और शूद्र से अलग किया गया है। किंतु यहाँ प्रायः मनु का मुख्य उद्देश्य है ब्राह्मणों को अन्य तीन वर्णों से अलग करना। जहाँ तक दो नीच वर्णों का संबंध है, वास्तविक स्थिति मनु द्वारा उद्धृत विवरण, जो आदिपर्व में भी आया है,²²³ से स्पष्ट होती है, जिसमें कन्या का आसुर विवाह (खरीदकर विवाह करना) सामान्यतया वैश्यों और शूद्रों में प्रचलित था। मनु का विचार है कि 'आसुर और पैशाच' पद्धति से विवाह कभी नहीं करना चाहिए।²²⁴ कुत्तूक ने अपनी टीका में बताया है कि यह नियम ब्राह्मणों और क्षत्रियों पर लागू होता है।²²⁵ जिससे पता चलता है कि विवाह की ये दोनों पद्धतियाँ खासकर दो नीच वर्णों के लिए अभिप्रेत थीं।

मनु के स्त्री-धन संबंधी नियम विवाह की पद्धतियों के अनुसार भिन्न-भिन्न हैं। कहा गया है कि यदि आसुर, राजस और पैशाच पद्धति से विवाहिता स्त्री सतानहीन मर जाए तो स्त्री-धन उसके मौं बाप को, अर्थात् उसके माता-पिता के परिवार को मिलेगा न कि उसके पति के परिवार को, जैसा कि प्रथम चार और गार्ग्य रीति के विवाह में होता है।²²⁶ इससे पता चलता है कि वैश्य और शूद्र द्वारा अपनाई गई वैवाहिक पद्धतियों में पातृकुल का महत्व था।

मनु निश्चयपूर्वक कहते हैं कि जो विवाह वैदिक मंत्रों द्वारा संपन्न कराए जाते हैं, उनमें नियोग नहीं हो सकता।²²⁷ चूँकि ये मंत्र शूद्रों के विवाह में नहीं पढ़े जाते,²²⁸ इसलिए यह स्पष्ट है कि नियोग मुख्यतया शूद्रों तक ही सीमित था। यह निष्कर्ष मनु द्वारा आगे बताया गए अन्य विवरण से भी निकाला जा सकता है जिसमें उन्होंने जोर देते हुए कहा है कि विषया विवाह और नियोग को शास्त्रों के जानकार द्विज पशुजन्म प्रथा मानते हैं।²²⁹ जाती का विचार है कि नियोग और विषया विवाह के संबंध में मनु के विचार परस्पर विरोधी हैं,²³⁰ क्योंकि कुछ परिच्छेदों में वह इनका समर्थन करते हैं और कुछ में उनकी निंदा करते हैं। किंतु यदि हम इस बात को ध्यान में रखें कि मनु ने नियोग और विषया विवाह का समर्थन शूद्रों के लिए किया है और तीन उच्च वर्णों के संबंध में उन्होंने इनकी निंदा की है, तो इन परिच्छेदों का समाधान आसानी से मिल जाएगा। शूद्रों में उपर्युक्त प्रथाओं के चयन से यह पता चलता है कि महिलाएँ अपने समुदाय में दूसरों पर बहुत निर्भर नहीं थीं।

एक वर्ण के साथ दूसरे वर्ण के विवाह के सन्ध में मनु ने पुरानी उक्ति उद्धृत की है जिसमें उच्च वर्ण के लोगों को नीच वर्ण की महिला से विवाह की अनुमति दी गई है।²³¹ लेकिन उन्होंने यह भी बताया है कि यदि द्विज अपने वर्ण और अन्य छोटे वर्णों की महिला से विवाह करे तो इन पत्नियों की वरीयता, हैसियत और निवास का निर्णय वर्णों के क्रम से किया जाएगा।²³²

मनु इस विचार को ग़रबसद करते हैं कि ब्राह्मण या क्षत्रिय की प्रथम पत्नी कोई शूद्र महिला हो। उन्होंने बताया है कि प्राचीन कथा में इसका कोई पूर्वोदाहरण नहीं मिलता है।²³³ प्रायः उच्च वर्णों के लोगों की शूद्र पत्नी का दर्जा बहुत नीचे रहता था। पतञ्जलि हमें सूचित करते हैं कि दासी और वृषली उच्च वर्ण के लोगों के भोग विलास के लिए होती थी।²³⁴ मनु का कथन है कि जो द्विज शूद्र कन्या से विवाह करते हैं वे तुरत अपने परिवार और बच्चों को पॉक्क्युत करके शूद्र बना देते हैं।²³⁵ कुत्सुक का मत है कि यह नियम तीनों उच्च वर्णों पर लागू होता है।²³⁶ अपने कथन के समर्थन में मनु ने कई प्रमाण प्रस्तुत किए हैं। अत्रि का विचार है कि यदि कोई ब्राह्मण किसी शूद्र कन्या से विवाह करे तो उसे जाति से बाहर कर दिया जाए। शौनक कहते हैं कि पुत्र उत्पन्न होने पर क्षत्रिय का भी यही हाल होना चाहिए और भृगु का कथन है कि यदि वैश्य को केवल शूद्र स्त्री से पुत्र उत्पन्न हो तो उसे जाति से बहिष्कृत कर दिया जाए।²³⁷ किंतु मनु ब्राह्मण द्वारा शूद्र महिला के समागम का घोर विरोध करते हैं। उनकी राय है कि ऐसा व्यक्ति मृत्यु के उपरान्त नरक में जाएगा। यदि उसे शूद्र पत्नी से सतान उत्पन्न होगी तो वह ब्राह्मण नहीं रह जाएगा।²³⁸ और शूद्र से भिन्न कोई सतान नहीं रहने पर उसका परिवार शीघ्र नष्ट हो जाएगा।²³⁹ क्योंकि किसी ब्राह्मण के लिए उसका शूद्र बेटा जीवित रहने पर भी मुर्दे के समान है। यही कारण है कि वह पारश्व कहलाता है।²⁴⁰ जो व्यक्ति वृषली का अपहरण करता है उसकी साँस से दूषित बनता है और उससे पुत्र उत्पन्न करता है उसके लिए कोई प्रायश्चित्त नहीं हो सकता।²⁴¹ इस सन्दर्भ से स्पष्ट है कि यह निषेध केवल ब्राह्मण के लिए था।²⁴²

मनु ने पुरानी वर्णसंकर जातियों, यथा निषाद²⁴³ पारश्व उग्र अयोगव बहू, चंडाल, पुकुस,²⁴⁴ कुकुटक, श्वपाक और वेण²⁴⁵ का उल्लेख किया है, जिनके बारे में कहा जाता है कि उनकी उत्पत्ति वर्णों के अतर्मिश्रण से हुई है। उन्होंने इस तरह उत्पन्न नई जातियों की एक लंबी सूची दी है। ब्राह्मण— उग्र की बेटी से आव्रत अम्बष्ट की बेटी से आभीर और आयोगव जाति की स्त्री से धिक्वण को उत्पन्न करता है।²⁴⁶ इतना ही नहीं आयोगव महिला से दस्यु द्वारा सैराध वैदेहक द्वारा वैत्रेयक और निषाद द्वारा मार्गव या दाश उत्पन्न होता है जो कैवर्त भी कहलाता है।²⁴⁷ चंडाल वैदेहक महिला से पाडुसोपाक

को और निषाद आदिहक को जन्म देता है।²⁴⁸ वैदेहक जाति की स्त्री से निषाद कारावर उत्पन्न करता है और वैदेहक कारावर स्त्री से अग्र को तथा निषाद स्त्री से मेद को जन्म देता है।²⁴⁹ निषाद स्त्री चंडाल से जो पुत्र उत्पन्न करती है वह अत्यावसायिन् कहलाता है जिसे वे लोग भी घृणा की दृष्टि से देखते हैं, क्योंकि वह चातुर्वर्ण्य पद्धति से बाहर (बाह्य) है।²⁵⁰ मनु यह भी बताते हैं कि सूत वैदेहक चंडाल, मागध, क्षत्र और आयोगव इन्हीं जातियों की स्त्री से ऐसी सत्तान उत्पन्न करते हैं जो और भी अधिक हेम तथा अपने पिता से भी अधिक अग्रम समझी जाती है, और उसे वर्णव्यवस्था से बाहर रखा जाता है।²⁵¹ उनका यह भी कहना है कि बाह्य और हीन (निम्न वर्ग के लोग) उच्च जातियों की महिलाओं से पद्रह प्रकार की नीच जातियाँ उत्पन्न करते हैं।²⁵² मनु ने इन जातियों का नाम नहीं गिनाया है, लेकिन जान पड़ता है कि वे ऊपर दी गई सूची के ही अंतर्गत हैं।

उपर्युक्त जातियों में उनके व्यवसायों के आधार पर अंतर किया जाता था।²⁵³ चंडाल, शरपाक और अत्यावसायिन् अपराधियों को फौसी देने का काम करते थे और उन्हें अपराधियों के वस्त्र दिखाने और आभूषण दे दिए जाते थे।²⁵⁴ निषाद मछली पकड़कर अपना निर्वाह करते थे और मेद, अग्र मद्गु और चुबु का काम जंगली जानवरों का शिकार करना था।²⁵⁵ क्षत्र, उग्र और पुक्कुर विवर में रहनेवाले जंतुओं को पकड़ने और मारनेवाले बताए गए हैं।²⁵⁶ स्पष्ट है कि वे सभी लोग पिछड़ी जातियों के थे जो ब्राह्मणप्रधान समाज में मिला लिए जाने पर भी अपना व्यवसाय करते रहे। मनु बताते हैं कि कुछ सत्कर जातियों ने महत्वपूर्ण शिल्पों को अपनाया। आयोगव ने लकड़ी का काम शुरू किया।²⁵⁷ और दिग्वज तथा कारावर ने चमड़े का।²⁵⁸ एव पांडुसोपाक ने बेंत के कार्य का पेशा अपनाया।²⁵⁹ मार्गव या दाश नाविक के पेशे द्वारा जीविका अर्जित करते थे और आर्यावर्त के निवासी उन्हें कैवर्त कहते थे।²⁶⁰ वेण डोल पीटनेवाले थे,²⁶¹ और सैरम को शृंगार तथा अपने मालिक की सुश्रूषा में निपुण समझा जाता था। सैरम यद्यपि गुलाम नहीं थे फिर भी वे गुलाम की भाँति ही रहते थे अथवा जानवरों को फेंसाकर गुजर बसर करते थे।²⁶² मैत्रेयक के बारे में कहा गया है कि वह सुरीली आवाजवाला था और सुबह होने पर घटी बजाता था तथा महापुरुषों के प्रशस्तिगान में लगा रहता था।²⁶³

उपर्युक्त दग की कुछ नीच जातियों का उल्लेख एक बौद्ध ग्रंथ में भी हुआ है। कहा गया है कि बुद्ध या बोधिसत्त्व के अनुयायियों का चंडालों, कौकुटिकों (मुर्गीपालकों) सक्करियों (सूअर धंधेवालों) शौण्डिकों (पदिरा विक्रेताओं),²⁶⁴ मणिसकतों (कसाइयों) मौष्टिकों (मुकेबाजों) नट नर्तकों (अभिनेताओं और नर्तकों) झल्लों और मल्लों (कुश्तीबाजों) से कोई ताल्लुक नहीं रहेगा।²⁶⁵ बौद्ध धर्मावलंबी इन लोगों से घृणा करते थे क्योंकि वे

निर्दयी और अनैतिक कार्य करनेवालों के साथ रहते थे ।

अधिकांश सकर जातियाँ, जिनका उल्लेख मनु ने किया है, अछूत थीं । निषादों, आयोगवों, मेदों, अग्रों, चुचुओं, मदगुओं, क्षत्राओं, पुक्कुसों, धिम्बुओं और वेणों के कृत्यों का उल्लेख करके मनु ने कहा है कि उन्हें गाँवों के बाहर बड़े बड़े वृक्षों, चैत्यों (कब्रगाहों) श्मशानों अथवा पहाड़ों और उपवनों में बसना चाहिए ।²⁶⁶ इससे पता चलता है कि ये जातियाँ ब्राह्मणों की बस्ती से बाहर रहती थीं । चंडाल और श्वपाक तो अवश्य ही गाँव से बाहर रहते थे । जिस पात्र में उन्हें भोजन कराया जाता था उसे सदा के लिए फेंक दिया जाता था । उनकी संपत्ति मात्र कुत्ते और गधे थे, वे टूटी फूटी मालियों में खाना खाते थे, लोहे के गहने पहनते थे और मृत व्यक्तियों के कपड़े धारण करते थे तथा एक जगह से दूसरी जगह घूमते रहते थे ।²⁶⁷ उन्हें रात को शहरों और गाँवों में आने की अनुमति नहीं थी । यहाँ ये दिन में ही काम कर सकते थे ।²⁶⁸ मनु ने बताया है कि चंडालों और श्वपाकों को पहचान के लिए राजशासन द्वारा निर्धारित चिह्न धारण करना चाहिए ।²⁶⁹ राघवानंद की इस व्याख्या के समर्थन में तत्कालीन कोई प्रमाण नहीं मिलता कि चंडालों के सलाह या किसी अन्य अंग पर कोई चिह्न दाग दिया जाए । प्रायः चंडालों और श्वपाकों को कहा गया था कि वे कुछ खास ढंग की पोशाक पहनें ताकि अन्य लोगों से उनमें स्पष्ट अंतर रहे ।²⁷⁰ वे विवाह में भ्रण, उधार आदि का व्यवहार अपनी जाति के लोगों को छोड़ दूसरों के साथ नहीं कर सकते थे । मनु का आदेश है कि उच्च वर्णों के लोग इन्हें अपने हाथ से अन्न भी नहीं दें ।²⁷¹

किंतु मनु विशेषतया यह चाहते हैं कि ब्राह्मणों और अछूतों के बीच कोई संपर्क ही नहीं रहे । उन्होंने विहित किया है कि स्नातक को (जो सामान्यतया ब्राह्मण होता है) चंडालों, पुक्कुसों अथवा अत्यावसायिनों के साथ नहीं रहना चाहिए ।²⁷² श्राद्धकर्म करते समय ब्राह्मण पर जिनकी दृष्टि नहीं पड़नी चाहिए वे हैं चंडाल ग्रामसूअर मुर्गा कुत्ता आदि ।²⁷³ मनु ने यहाँ तक कहा है कि यदि कोई ब्राह्मण किसी चंडाल या अल्प महिला का समागम करे या उसका अन्न ग्रहण करे तो वह ब्राह्मणत्व खो देगा । किंतु यदि यह जान-बूझकर ऐसा करे तो वह भी चंडाल या अल्प की स्थिति प्राप्त करेगा ।²⁷⁴ इससे यह अर्थ निकलता है कि ब्राह्मणेतर जातियों और चंडालों के बीच ऐसे संध को निंदनीय नहीं माना जाता था ।

मनु अस्पृश्यों और सकर जातियों को शुद्ध मानते थे या नहीं यह स्पष्ट नहीं होता । उन्होंने खुलेआम कहा है कि वर्ण चार हैं ।²⁷⁵ इससे यह निष्कर्ष निकल सकता है कि सकर जातियों को शुद्ध वर्ण में शामिल कर लिया गया था । उनकी उत्पत्ति सबंधी कथाओं से पता चलता है कि लोगों में ऐसी धारणा थी कि उनकी धमनियों में शुद्ध का रक्त है ।

मनुस्मृति में एक स्थल पर कुत्सुक ने अत्यज को शूद्र के रूप में चित्रित किया है।²⁷⁶ किंतु मनु ने 'अत्यज' शब्द का प्रयोग चंडाल के अर्थ में किया है।²⁷⁷ सूत, वैदेहक, चंडाल, मागध, क्षत्र और आयोगव जैसी मिश्रित जातियों 'ब्राह्म' समझी जाती हैं, जिन्हें टीकाकारों ने क्षत्रवर्ण्य से बाहर का माना है।²⁷⁸ मनु ने परस्त्रीगमन के अपराध का दंड विहित करते हुए शूद्र और अत्यज में²⁷⁹ तथा सास्य-विधि में अत्यावसायिन् और शूद्र में विभेद किया है। किंतु पतजलि ने निरवसित शूद्र को चंडाल और भूतप बताया है तथा उच्च वर्णों के लिए उसके भोजन पात्र का उपयोग वर्जित माना है।²⁸⁰ इससे पता चलता है कि ये असूत शूद्र समझे जाते थे। मनु ने इन शूद्रों के लिए 'अपपात्र' (अर्थात् वे लोग जिनके पात्र का व्यवहार नहीं किया जा सकता) शब्द का प्रयोग किया है।²⁸¹ इस तरह मालूम होता है कि सकर जातियों और असूतों को हीन शूद्रों की कोटि में रखा जाता था और उनके अलग निवास पिछड़ी सस्कृति और प्राचीन धार्मिक संप्रदाय के आधार पर साधारण शूद्रों से उनमें विभेद किया जाता था।

मनु ने शूद्रों के अन्न, उनकी सगत और उनकी महिलाओं के बहिष्कार के बारे में जो नियम बनाए हैं, वे मुख्यतया ब्राह्मणों पर लागू हैं।²⁸² पतजलि के *महाभाष्य* में हमें ब्राह्मण और वृषल के बीच इसी प्रकार का सामाजिक विभेद देखने में आता है। ब्राह्मणों के दौत उजले हैं तो वृषल के काले।²⁸³ ब्राह्मण को ऊँचा स्थान मिलता है तो वृषल को नीचा।²⁸⁴ कोई व्यक्ति वृषल और दासी के साथ अवैध और कुत्सित कर्म कर सकता है किंतु उसे ब्राह्मणी के साथ भद्रतापूर्ण बर्ताव करना होगा।²⁸⁵

भड़ारकर का कहना है कि वृषलों का समुदाय ऐसा था जिसमें आर्यसमुदाय के ढाँचे पर चारों वर्णों के लोग सम्मिलित थे।²⁸⁶ किंतु साधारणतया वृषल शूद्र के समान थे। इसलिए जहाँ धर्मसूत्रों में स्नातक से कहा गया है कि शूद्रों के साथ यात्रा नहीं करे, वहाँ मनु उसे बताते हैं कि वृषलों के साथ यात्रा नहीं करे।²⁸⁷ उन्होंने ब्राह्मण और वृषली के बीच संपर्क की भर्त्सना उस प्रसंग में की है जहाँ उन्होंने ब्राह्मण और शूद्र के बीच सभी संपर्कों पर रोक लगाई है।²⁸⁸ यद्यपि *महाभाष्य* में कही भी वृषल शब्द शूद्र का स्पष्ट संकेत नहीं देता,²⁸⁹ फिर भी वृषली और दासी की समान हैसियत²⁹⁰ और वृषल की सर्वविधित दक्षिणता से पता चलता है कि वृषल की स्थिति शूद्र से अच्छी नहीं थी।²⁹¹ शूद्र शब्द की तरह 'वृषल' शब्द का भी प्रयोग व्यापक अर्थ में बर्बर और अपर्याप्त दोनों को समाविष्ट करते हुए किया जाता था। किंतु आमतौर पर वृषल को चतुर्थ वर्ण का सदस्य बताया गया है और यही कारण है कि *महाभाष्य* में ब्राह्मण और वृषल के बीच जो विषमता दिखाई गई है, वही विषमता ब्राह्मण और शूद्र में भी मानी जानी चाहिए।

मनु ने पुरानी निषेधाज्ञा की पुनरावृत्ति की है जिसके अनुसार वेद का अध्ययन द्विज

तक ही सीमित था।²⁹² इनकी तुलना में शूद्रों को 'एकजाति' अर्थात् एक बार जन्म लेनेवाला कहा गया है।²⁹³ आर्य का पहला जन्म अपनी माँ से होता है किन्तु दूसरा जन्म मूँज के मेखलासूत्रबधन से होता है।²⁹⁴ इसलिए कोई द्विज, जो वेद न पढ़कर दूसरे व्यवसायों में लग जाता है वह शूद्र समझा जाता है और उसकी सत्ता की भी वही गति होती है।²⁹⁵ जब वेद की पढाई हो रही हो, तब वहाँ शूद्र को कभी नहीं रहने देना चाहिए।²⁹⁶

इस नियम के होते हुए भी, सुनने में आता है कि कुछ अध्यापक शूद्र को पढ़ाते थे। मनु ने विधान किया है कि शूद्र को पढ़ानेवाले या शूद्र से पढ़नेवाले ब्राह्मण को श्राद्ध में आमंत्रित नहीं किया जाना चाहिए।²⁹⁷ यह स्पष्ट नहीं है कि शूद्र शिक्षक या शत्रु अपघर्षी समझे जाते थे। अध्यापक से जिन दस प्रकार के लोगों को शिक्षा मिल सकती थी, उनमें शुश्रूषु का नाम आया है जिसका अर्थ कुत्तूक ने नौर (परिचारक) किया है।²⁹⁸ और इससे संभवतया शूद्र का निर्देश होता है।

किन्तु साधारणतया ऐसा ज्ञान पड़ता है कि शूद्रों को शिक्षा से वंचित रखा गया था। वसिष्ठ की भाँति मनु ने भी आदेश दिया है कि कोई भी व्यक्ति शूद्र को परामर्श नहीं दे और न उसे कानून की व्याख्या करके समझाए।²⁹⁹ इस उपबन्ध को उन्होंने यह नियम बनाकर सबल कर दिया है कि जो कोई इसके प्रतिकूल कार्य करेगा वह उस व्यक्ति के साथ ही असंवृत नरक में जाएगा, जिसे उसने शिक्षा दी है।³⁰⁰

धर्म के क्षेत्र में शूद्र वैदिक यज्ञ के अधिकार से वंचित ही रहे।³⁰¹ कहा जाता है कि शूद्र जातिव्युत्त नहीं हो सकता वह सत्कार पाने योग्य नहीं है और उसे आर्यों के धर्म का अनुसरण करने का कोई अधिकार नहीं है।³⁰² द्विज को चाहिए कि धार्मिक अनुष्ठानों में अपनी शूद्र पत्नी को शरीक न करे।³⁰³ यदि वह मूढतावश ऐसा करेगा तो उसे चंडाल की भाँति घृणित समझा जाएगा।³⁰⁴ संभवतया यह नियम ब्राह्मणों से संबंधित है। यह भी विहित किया गया है कि ब्राह्मण यज्ञ के लिए अपेक्षित किसी भी वस्तु की याचना शूद्र से न करे। यदि वह ऐसा करेगा तो अगले जन्म में चंडाल होगा।³⁰⁵

किन्तु ब्राह्मणों का एक वर्ग ऐसा भी था जो शूद्रों के धार्मिक अनुष्ठान में सहायक का काम करता था। मनु के कथनानुसार जो ब्राह्मण शूद्र से घन लेकर अग्निहोत्र करें उन्हें ब्रह्मवादिन् (वेदपाठी) शूद्रों के ऋत्विज् कहकर निर्दित करते हैं और अनानी मानते हैं।³⁰⁶ मनुस्मृति के एक परिच्छेद की टीका करते हुए कुत्तूक ने बताया है कि शूद्र छोटे-मोटे घरेलू यज्ञ (पाकयज्ञ) कर सकते हैं।³⁰⁷ हमें भास से ज्ञात होता है कि देवताओं की पूजा शूद्र बिना मंत्रों के ही करते थे।³⁰⁸ मनु कहते हैं कि यदि गुणी शूद्र भद्रजनों जैसे आचरण करें तो वे प्रशंसा के पात्र हैं, किन्तु उन्हें वेदों का पाठ किए बिना ही ऐसा करना चाहिए।³⁰⁹

उन्होंने यह नियम भी बनाया है कि शूद्र तीन उच्च वर्णों की तरह अपने पूर्वजों का तर्पण कर सकते हैं। इस प्रसंग में उन्होंने कहा है कि सुकालिन् शूद्रों के पितर हैं और वसिष्ठ उनके पूर्वज हैं।³¹⁰ इन तथ्यों से पता चलता है कि मनु ने शूद्रों को कुछ धार्मिक अधिकार दिए हैं जो उन्हें मौर्य या मौर्यपूर्व काल में प्राप्त नहीं थे।

मनु ने चारों वर्णों के लिए एक ही आचार संहिता विहित की है। उन्हें अहिंसा और सत्य का पालन करना चाहिए, चोरी नहीं करनी चाहिए, पवित्र रहना चाहिए, इच्छाओं का दमन करना चाहिए, ईर्ष्या द्वेष से बचना चाहिए और केवल अपनी पत्नियों से सत्तान उत्पन्न करना चाहिए।³¹¹ किंतु धार्मिक दृष्टि से वे स्त्रियों और शूद्रों को समाज का अत्यंत अपवित्र अंग मानते हैं। चाद्रायण व्रत करनेवालों को इनका बहिष्कार करना चाहिए।³¹² उन्होंने इन लोगों के शुद्धिकरण के लिए कम कठिन धार्मिक संस्कार विहित किए हैं।³¹³ शूद्र को महीने में एक बार बाल मुँडवाकर अपने आपको शुद्ध रखना चाहिए और घर में जन्म और मृत्यु होने की दशा में वैश्यों की भाँति शुद्धिकरण संस्कार का पालन करना चाहिए।³¹⁴ किंतु उन्होंने प्राचीन विधिनिर्माताओं के इस विचार का समर्थन किया है कि वैश्य की अशौच अवधि 15 दिन की और शूद्र की एक महीने की होगी।³¹⁵ उन्होंने यज्ञ भी बताया है कि अशौच की अवधि के अंत में ब्राह्मण पानी का स्पर्श करके क्षत्रिय अपनी सवारी के पशु और अस्त्रों को छूकर वैश्य अपना अकुश या अपने बैलों की नाथ (नाक में लगी रस्सी) छूकर तथा शूद्र अपनी लाठी छूकर पवित्र हो सकता है।³¹⁶ मनु ने यह नियम भी बनाया है कि ब्राह्मण के शव को शूद्र नहीं दोगेगा, क्योंकि शवस्वरूप में भी शूद्र के स्पर्श से दूषित हो जान पर उसे स्वर्ग प्राप्ति नहीं हो सकती।³¹⁷ इस प्रकार वे ब्राह्मण और शूद्र में मरने के बाद भी विभेद करना नहीं छोड़ते।

यदि पुराणों में आए कलियुग के वर्णन की मौर्योत्तर काल में प्रचलित स्थितियों का कुछ संकेत देनेवाला माना जाए,³¹⁸ तो यह स्पष्ट होगा कि शूद्र खुलेआम वर्तमान सामाजिक व्यवस्था की अवहेलना करते थे। शूद्रों की ज्यादाती का वर्णन *कूर्मपुराण* में किया गया है। राजा के भूद शूद्र अधिकारी ब्राह्मणों को अपना स्थान छोड़ने के लिए बाध्य करते हैं और उन्हें पीटते हैं। राजा बदलती हुई परिस्थितियों के कारण कलियुग में ब्राह्मण का अनादर करते हैं और ब्राह्मणों के बीच शूद्र उच्च पदों पर आसीन होते हैं। ब्राह्मण जिन्होंने वेद का अल्प अध्ययन किया है और जो कम भाग्यशाली और शक्तिशाली हैं, फूलों अलंकरणों और अन्य मांगलिक वस्तुओं से शूद्रों का सम्मान करते हैं। इस प्रकार सम्मानित किए जाने पर भी शूद्र ब्राह्मणों की ओर देखता तक नहीं है। ब्राह्मण शूद्रों के घरों में प्रवेश करने का साहस नहीं करता और उनका अभिवादन करने का अवसर पाने के लिए उनके दरवाजे पर खड़ा रहता है। ब्राह्मण जो अपने जीवनयापन के लिए शूद्र पर निर्भर रहते हैं, उनकी सवारी के

चारों ओर इस उद्देश्य से खड़े रहते हैं कि उनका गुण बखान कर सकें और उन्हें वेद पढ़ा सकें।³¹⁹ कुछ इस तरह का ही वर्णन *मत्स्यपुराण* में भी है और यह भविष्यवाणी की गई है कि श्रुति और स्मृति का धर्म बहुत क्षिपित हो जाएगा और वर्णाश्रम धर्म नष्ट हो जाएगा। इसमें यह शोष भी प्रकट किया गया है कि लोग वर्णसंकर होंगे, शूद्र ब्राह्मणों के साथ बैठेंगे, खाएंगे और उनके साथ यज्ञादि करेंगे तथा मंत्रोच्चार भी करेंगे।³²⁰ *वायुपुराण* और *ब्रह्मांडपुराण* में कहा गया है कि कलियुग में शूद्र ब्राह्मणों जैसा और ब्राह्मण शूद्रों जैसा कर्म करते हैं। इन पुराणों से पता चलता है कि शूद्र का सब आदर करते हैं और राजा का आश्रय घूट जाने के कारण ब्राह्मणों को अपनी जीविका के लिए शूद्रों का भरोसा करना पड़ता है।³²¹

समवतया उपर्युक्त विवरण मौर्योत्तरकालीन परिस्थितियों का निर्देश करते हैं। ऐसा नहीं मालूम होता कि वे अशोक के राज्यकाल पर लागू हैं, क्योंकि अशोक को बौद्ध धर्मावलम्बी होने पर भी ब्राह्मणों के प्रति अनुदार नहीं बताया जा सकता, जैसा कि पुराणों में कहा गया है। यद्यपि *कूर्मपुराण* में कलियुग के वर्णन का समावेश ई. सन 700-800 में किया हुआ बताया जाता है,³²² फिर भी इससे पहले के मौर्योत्तर काल का संकेत मिलता है। इस वर्णन के कुछ परिच्छेद विलुप्त वही हैं जो उससे पहले के *वायु* और *ब्रह्मांडपुराण* में पाए जाते हैं।³²³ ई. सन की चौथी शताब्दी के पूर्वार्द्ध के एक उत्कीर्ण लेख में पल्लव शासक सिंहवर्मन् के बारे में कहा गया है कि वह कलियुग के पापों से धर्म को बचाने के लिए सतत उद्यत रहता है।³²⁴ इसके आधार पर कहा जा सकता है कि कलियुग की कल्पना बहुत पुरानी नहीं है।³²⁵ जैसा पहले बताया जा चुका है स्लेव्स का उल्लेख और कलियुग के विवरण में निर्दिष्ट विभिन्न लोगों के अंतर्मिश्रण मौर्योत्तर काल की परिस्थितियों के बहुत अनुकूल हैं। पुराणों में कही गई बात कि विदेशी शसक ब्राह्मणों को जान से मार डालेंगे और दूसरों की पत्नी तथा संपत्ति का अपहरण कर लेंगे, सामान्यतया इस काल में लागू होती है।³²⁶ और यह *मृगपुराण* में वर्णित ऐसे ही आरोपों के अनुरूप है।³²⁷

कलियुग के वर्णन को जो ब्राह्मणों द्वारा शिकायत और भविष्यवाणी के रूप में किया गया है, केवल कपोलकल्पना कहकर टासा नहीं जा सकता।³²⁸ उससे ब्राह्मणों की उस दयनीय स्थिति का आभास मिलता है, जो ग्रीकों, शर्कों और कुषाणों के कार्यकलापों का परिणाम थी। संभव है उनके आक्रमणों के कारण शूद्रों की स्थिति में परिवर्तन हुआ हो और वे उठ खड़े हुए हों। उनमें पहले ही से असंतोष ज्वल रहा था। स्वभावतया वे ब्राह्मणों के दुश्मन हो गए, क्योंकि उन्होंने उनके प्रति विषेदमूलक नियम बनाए थे। यह सामाजिक उथल-पुथल कब तक और देश के किस भाग में होती रही, इसका निर्धारण करना आँकड़ों के अभाव में कठिन है। किंतु जान पड़ता है कि अपधर्मी शूद्र राजाओं के प्रति ब्राह्मणों के

बैरभाव का कारण यह था कि ये राजा शूद्रों से भाईचारे का व्यवहार रखते थे। दास और भाड़े के मजदूर के रूप में शूद्रों की पराधीनता शक और कुषाण शासकों की विदेश नीति से कम हुई होगी, क्योंकि वे वर्णों में विभाजित समाज का आदर्श निभाने के लिए बाध्य नहीं थे।

मौर्योत्तर काल में समाज की स्थिति समवतया वैसी ही थी जैसी भिन्न में पुराने साम्राज्य के पतन के बाद थी। इस काल में कुछ दिनों तक आम जनता पुरोहितों और अभिजातों से लड़ती रही और सुस्थापित व्यवस्था पर चोट करती रही। मनु के नियम मौर्य साम्राज्य का पतन होने पर सामने आनेवाले विघटनकारी तत्वों से निपटने के लिए बनाए गए थे न कि अशोक के कार्यों को प्रभावशून्य बनाने के लिए। शूद्रों को गुलाम बनाकर रखने पर जो उन्होंने जोर दिया है उसकी आवश्यकता इसलिए हुई कि वे काम करने से इकार करते थे। उन्होंने राजा को आदेश दिया है कि वह वैश्य और शूद्र को अपना-अपना कर्म करने के लिए बाध्य करे,³²⁹ जिससे प्रकट होता है कि सामान्य जन को दो उच्च वर्णों के साथ अपना हित जुड़ा हुआ नहीं दिखाई देता था। मनु का कथन है कि राजा को वर्ण-धर्म कायम रखना चाहिए, क्योंकि जो राज्य वर्णों के अतर्मिश्रण से दूषित होता है, वह अपने निवासियों सहित विनष्ट हो जाता है।³³⁰ अर्थात् सुस्थापित व्यवस्था नष्ट हो जाती है। ये आदेश सामान्यतया ई. सन की तीसरी शताब्दी में रोम साम्राज्य द्वारा जारी किए गए आदेशों के समान थे, जिनमें विभिन्न व्यवसाय के लोगों को अपने-अपने व्यवसायों से लगे रहने को कहा गया है। किंतु मनु ने कुछ धार्मिक अनुशास्ति और दंड का भी विधान किया है। शूद्र यदि अपना कर्तव्य नहीं करेगा तो उसका जन्म घैलाशक (कीट-पतंग खाकर रहनेवाले पिशाच) के रूप में होगा,³³¹ और यदि वह निष्ठापूर्वक अपना कर्तव्य निभाएगा तो अगले जन्म में उच्च वर्ण में पैदा होगा।³³²

मनु ने शूद्रों के शत्रुवत व्यवहार से बचने के बहुत से उपाय बताए हैं। कौटिल्य के विपरीत उन्होंने विहित किया है कि राजा को ऐसे देश में बसना चाहिए जहाँ के निवासी मुख्यतया आर्य हों³³³ क्योंकि जिस राज्य में शूद्रों का बहुमत होगा (शूद्र भूयिष्ठ), वह तुरंत नष्ट हो जाएगा।³³⁴ मनु ने राज्य के सरक्षण का भार उन लोगों तक ही सीमित रखा है जो आर्यों की तरह रहते हैं।³³⁵ उन्होंने यह भी बताया है कि जो आर्येतर व्यक्ति (अर्थात् शूद्र) आर्यों के चित्त धारण करते हों, उन्हें कौट्य समझकर तुरंत हटा देना चाहिए।³³⁶ सकर जातियों (अधिकतर शूद्रों) को खास तौर से आर्यों से भिन्न माना जाता था और वे निर्दयी तथा उग्र स्वभाव के होते थे।³³⁷ मनु के ये सभी कथन शूद्रों के प्रति उनके पूर्ण अविश्वास और तज्जन्य शूद्रों के शत्रुवत व्यवहार (जो विदेशी आक्रमण के समय विशेषतया देखने में आता था या जिसकी उस वक्त खासतौर पर आशंका रहती थी) से बचने की

विता के अनुरूप ही हैं। मनु ने जब यह कहा है कि यदि क्रांति के फलस्वरूप तीन उच्च वर्णों को अपना कर्तव्य करने में बाधा उपस्थित हो तो उन्हें शस्त्र ग्रहण करना चाहिए, तब उनके मन में सभवतया ऐसी स्थिति की कल्पना रही होगी।³³⁸ कलियुग के अंत में विद्यमान परिस्थितियों के वर्णन के प्रसंग में *वायुपुराण* के अंतर्गत प्रमिति (माषव के अवतार) के कामों की चर्चा की गई है, जिसने ब्राह्मणों की सशस्त्र सेना बनाई और अनेक प्रकार के लोगों, यथा श्लेच्छ तथा वृषल, का विनाश करने के लिए प्रस्थान किया।³³⁹ यह एक ओर ब्राह्मणों और दूसरी ओर शूद्रों तथा विदेशी शासकों के बीच हुए भीषण सघर्ष का हल्का संकेत है। यह स्वाभाविक ही है, क्योंकि वृषल सुस्थापित व्यवस्था को तोड़नेवाले माने जाते थे, रक्षा करनेवाले नहीं।³⁴⁰ मनु ने ब्राह्मणों के प्रति अपराध करनेवाले शूद्रों के लिए दंड का जो वृद्ध विधान किया है उसका मुख्य कारण यह बतल गया है कि सुशिक्षित शूद्रों के विरुद्ध उनके मन में बैर की भावना थी।³⁴¹ किंतु उन्होंने जो नियम बनाए हैं उन्हें समग्र रूप से देखने पर पता चलता है कि वे सामान्य शूद्रों के प्रति भी कम बैर भाव नहीं रखते थे।

प्राचीन काल में मुख्य विभेद शूद्र और तीन उच्च वर्णों में था। यद्यपि मनु ने भी इस विभेद को माना है फिर भी उनके ग्रंथ से प्रकट होता है कि कानूनी उपबन्धों, भोजन और विवाह के मामले में वैश्यों को शूद्र के निकट लाने की प्रवृत्ति उनमें बहुत अधिक थी। इस तरह की स्थिति का कारण प्रायः यह था कि बहुत बड़ी तादाद में वैश्य शूद्र बनाए जा रहे थे। *विष्णुपुराण* में कहा गया है कि कलियुग में वैश्य कृषिकर्म और व्यापार छोड़ देंगे और दासत्व प्रथा एवं यात्रिक शिल्पों को अपनाएंगे।³⁴² और शूद्र जातियों का बाहुल्य होगा।³⁴³ मनु के एक परिच्छेद से स्पष्ट होता है कि परंपरागत वैश्य वर्ण क्रमशः विलीन होता जा रहा था। उनके अनुसार ब्राह्मण में सत्त्व गुण और क्षत्रिय में रजस्व गुण³⁴⁴ तथा शूद्रों और श्लेच्छों में तमस्व गुण होता है (मध्यमा तामसी गति) जो पूर्वजन्म के कर्म के अनुसार प्राप्त होता है।³⁴⁵ इस क्रम में वैश्य की चर्चा तक नहीं हुई है। इससे संकेत मिलता है कि वैश्य शूद्र समुदाय में विलीन होते जा रहे थे।

हापकिंस ने बताया है कि मनु के कुछ नियमों से एक ओर दो उच्च वर्ण और दूसरी ओर दो नीच वर्णों के बीच दुश्मनी का आभास मिलता है।³⁴⁶ इनके बीच होनेवाले सघर्ष से मालूम होता है कि उच्च वर्णों का नेतृत्व ब्राह्मण और निम्न वर्णों का नेतृत्व शूद्र कर रहे थे। पूर्वकाल में भी शूद्रों और अन्य वर्णों के बीच सघर्ष का आभास मिलता है। किंतु मौर्योत्तर काल में इस सघर्ष ने उग्र रूप धारण कर लिया। मनु के सबंध में एक रचना में बताया गया है कि भारतीय पद्धति पर निर्मित समाज में आर्थिक विषमता और वैमनस्य विरल ही सम्भव थे।³⁴⁷ किंतु मनु के ग्रंथ में वर्णों के बीच जिस तरह का सबंध दिखाया

गया है, उससे इस तथ्य की पुष्टि नहीं होती है। मनु ने स्पष्ट शब्दों में कहा है कि शूद्र को घन इकट्ठा करने की अनुमति नहीं दी जानी चाहिए, क्योंकि वह ब्राह्मणों को दुख देता है।³⁴⁸

किंतु मनु के शूद्रविरोध के आधार पर यह कहना उचित नहीं होगा कि मौर्योत्तर काल में शूद्रों की स्थिति की अधिकतम अवनति हो चुकी थी। इस शूद्रविरोध को ऐसा अतिवाणी उपाय मानना चाहिए जो नई शक्तियों के उद्भव से समाज के पुराने ढाँचे को टूटने से बचाने के लिए वाछनीय था। मनु के विधिग्रंथ में भी शूद्रों की स्थिति में हुए उन बहुतेरे परिवर्तनों का उल्लेख किया गया है, जो ब्राह्मणों के विरुद्ध उनके संघर्ष, नए-नए लोगों के आगमन और कला एवं शिल्प के विकास के परिणाम थे।

इस तथ्य के बावजूद कि मनु ने शूद्रों की दासता की बार बार चर्चा की है, वे अब उस पैमाने पर दास और मजदूर नहीं थे जिस पैमाने पर वे मौर्यपूर्व और मौर्य काल में थे। हमें किसी वैयक्तिक या राजकीय प्रसेत्र (फार्म) की सूचना नहीं मिलती है जिसमें दास या भाड़े के मजदूर काम करते हों। प्रायः मौर्यों के राजकीय प्रसेत्रों में काम करनेवाले दास और भाड़े के मजदूर कर चुकानेवाले कृषक बनते जा रहे थे। मनु ही प्रथम लेखक हैं जिन्होंने स्पष्ट शब्दों में शूद्र को बटाईदार माना है³⁴⁹ और यह ऐसा तथ्य है जिसका निष्कर्ष केवल कौटिल्य के *अर्थशास्त्र* से निकाला जा सकता है। *अर्थशास्त्र* में बटाईदार (अर्द्धसीतिक) को उत्पादन का केवल 1/5 या 1/4 हिस्सा दिया गया है, किंतु मनु ने उसके लिए उत्पादन का आधा भाग (अर्द्धिक) रखा है।³⁵⁰ मालूम होता है कि न केवल बटाईदारों का हिस्सा बढ़ा दिया गया था, बल्कि उनकी सख्या भी बढ़ी थी। *अर्थशास्त्र* में वेतनभोगी अधिकारियों की व्यवस्था है, किंतु मनु ने इनके बदले अधिकारियों की एक वर्गीकृत सूची प्रस्तुत की है, जिन्हें पारिश्रमिक के रूप में जमीन दी जाती थी।³⁵¹ कृषिकर्म में लगे दासों की कोई चर्चा नहीं रहने के कारण हम यह अनुमान लगा सकते हैं कि वे भूखंड बटाईदारों और भाड़े के मजदूरों द्वारा जोते जाते थे। प्रायः किसी दूसरे काल में शूद्रों की सख्या इतनी अधिक नहीं बढ़ी। बहुतेरी आदिम जातियों और ब्राह्मण तत्वों को मिलाने के उद्देश्य से मनु ने वर्णसंकर की कल्पना से अपने पूर्ववर्ती ग्रंथकारों की अपेक्षा अधिक काम लिया है। अपिकाश संकर जातियों को शूद्र जाति में मिला दिया गया जिसके लिए उनके आनुवंशिक कर्तव्य आधार माने गए।³⁵² किंतु ऐसा नहीं मालूम होता कि जिस प्रकार पुराने शूद्र दासों और भाड़े के मजदूरों के रूप में बहाल किए जाते थे, उस प्रकार इन नए शूद्रों की बढ़ावा होती थी। उन्होंने अपने पुराने व्यवसायों को अपनाया और सभ्यतावादी उन्हें खेती के नए तरीके सिखाए,³⁵³ जिससे वे क्रमशः करदाता किसान बने। हो सकता है मनु का दसवीं अध्याय जिसमें वर्णसंकर का विशद वर्णन है चौथी-पाँचवीं शताब्दी का हो। इस प्रकार एक ओर

तो आदिम जातियाँ ब्राह्मणकालीन समाज से साम्य जीवन का ज्ञान प्राप्त करके सामान्यित हुई और दूसरी ओर ब्राह्मणकालीन समाज को भी उत्पादनकर्ताओं की सख्या बढ़ाने के कारण अपनी आंतरिक कमजोरियों दूर करने का अवसर मिला ।

शिल्पियों के नए सपे बनने और नए नए हस्तशिल्पों का उदय होने से उस काल के न केवल आर्थिक जीवन में, बल्कि शूद्रों की स्थिति में भी अनेक महत्वपूर्ण परिवर्तन हुए ।³⁵⁴ सर्वशक्तिसंपन्न भोय साम्राज्य का पतन हो जाने पर इन सघों के जरिए शिल्पियों को अपेक्षाकृत अधिक स्वतंत्रता मिली, जिससे उनकी हैसियत भी कुछ बढ़ी । यह बात इन शिल्पियों द्वारा बौद्धों को दिए गए अनेकानेक दान के पुरालेखों से प्रमाणित होती है । कुछ राजाओं की आर्थिक नीति से भी शूद्रों की स्थिति सुधरने में प्रमुख रूप से सहायता पहुँची । शक राजा रुद्रदामन, जो वर्णाश्रित समाज का समर्थक था,³⁵⁵ दावा करता है कि उसने अपनी प्रजा से बेगारी कराए बिना सुदर्शन झील की मरम्मत कराई ।³⁵⁶ यह उन शूद्र दासों और मजदूरों के लिए अवश्य ही वरदान सिद्ध हुआ होगा, जिनसे सामान्यतया कर्वी (बेगार) ली जाती थी ।

नए हस्तशिल्पों और शिल्पी सघों के उदय के साहित्यिक प्रमाण को सिक्का साक्ष्य और विदेशी लेखकों की रचनाओं में वर्णित रोम तथा भारत के बीच के व्यापारसंबंध के साम्य के साथ देखा जा सकता है । यह व्यापार ईस्वी सन की प्रथम दो शताब्दियों खासकर सातवाहन काल में अपने चरम उत्कर्ष पर था ।³⁵⁷ व्यापार के ऐसे विकास के फलस्वरूप व्यापारिक बदरगाहों³⁵⁸ और देश के भीतर के भी कुछ अन्य नगरों में जातिजन्य कटुता अवश्य घटी होगी जिससे निम्न वर्ण के लोगों की सामाजिक स्थिति में सुधार हुआ होगा ।

इस काल में विदेशियों के आगमन से वर्णव्यवस्था का बयन शिथिल पड़ा । ग्रीकों शकों और पर्सियनों की सख्या भले ही बढ़ी नहीं रही हो पर कुषाणों के समय की अनेक प्राप्त वस्तुएँ, यथा सिक्के टेट्राकोटा (मृण्मूर्तियाँ) और मूर्तियाँ, जो संपूर्ण उत्तरी भारत में मिली हैं बताती हैं कि वे पर्याप्त सख्या में आए थे । स्वभावतया इससे तत्कालीन आबादी बिखरी होगी और नई नई बस्तियाँ बसी होंगी और इस तरह ई सन की पहली शताब्दी में लोगों में गतिशीलता आई होगी । चूँकि जातिप्रथा मुख्यतया स्थिर जीवन पर निर्भर होती है, इसलिए इन जातीय विप्लवों से उच्च वर्णों के विशेषाधिकारों की बुनियाद कमजोर हुई होगी और शूद्रों की स्थिति पर उसका अच्छा प्रभाव पड़ा होगा ।

इसी प्रकार शूद्र की कानूनी और राजनीतिक स्थिति में भी हमें कुछ सुधार दिखाई पड़ते हैं । शूद्र को गाँती देने के कारण ब्राह्मणों को दंडित करने का जो विधान मनु ने बनाया है वह बड़ा ही महत्वपूर्ण है,³⁵⁹ क्योंकि धर्मसूत्रों के अनुसार ब्राह्मण इस कार्य के लिए दंड का भागी नहीं था । पुनः गौतमी पुत्र शातकर्षि ने अवरो का समर्थन प्राप्त करने की

आवश्यकता महसूस की है,³⁶⁰ जिससे पता चलता है कि ई सन की दूसरी शताब्दी में उन्हें कितना महत्व दिया जाता था।

अतः, मनु ने दसिष्ठ को शूद्र का जनक बताया है, जिससे उसकी अच्छी सामाजिक और धार्मिक स्थिति का बोध होता है।³⁶¹ शूद्रों की धार्मिक स्थिति सुधरी थी, इसका आभास इस तथ्य से भी होता है कि वे नामधेय सस्कार संपन्न कर सकते थे।³⁶² यह सुधार कुषाण शासकों के उदार धार्मिक दृष्टिकोण के कारण भी हुआ होगा। कट्टर ब्राह्मणवाद का समर्थक होने के बजाय वे मुख्यतया शैव और बौद्ध थे तथा निम्न वर्गों के प्रति उनका दृष्टिकोण अच्छा था। सातवाहन के राज्यों में भी ऐसी ही बातें हुई होंगी, जहाँ ई सन की पहली और दूसरी शताब्दियों में निस्संदेह बौद्ध धर्म का बड़ा महत्वपूर्ण प्रभाव था।

शूद्र की स्थिति में परिवर्तन के इन लक्षणों से हम यह अनुमान लगा सकते हैं कि जिस पुराने समाज ने उन पर अनेकानेक अशक्तताएँ लादकर उन्हें गुलाम बना रखा था, वह विलीन होने लगा था और उसकी जगह ऐसा नया समाज पनप रहा था जिसने उन्हें बेहतर स्थान दिया था। परिवर्तन की इस प्रक्रिया को गुप्तकाल में और अधिक बढ़ावा मिला। 'युगात' शब्द के बार-बार प्रयोग से उन मूल्यों के विनाश का संकेत मिलता है जो प्राचीन समाज के आधार थे। इस प्रकार जन्म को वर्णाश्रम का आधार मानने की बात कुछ दिनों के लिए शीघ्र हो गई। विदेशी आक्रमणकारियों के आघरण का वर्णन प्रस्तुत करते हुए *विष्णुपुराण* में भविष्यवाणी की गई है कि इन विदेशी शासकों के समय में लोगों को धन के ही आधार पर ओढ़वा मिलेगा, संपत्ति ही धर्म का साधन बनेगी और धन ही धर्म का मूल होगा।³⁶³

संदर्भ

1. गुह्यतम 'सैक्रेड बुक्स ऑफ़ दि ईस्ट' XXV प्रस्तावना पृ. CXIV-CXVIII बुकनेय फायसबक मनु ऐंड दार्शनिक पृ. 25-32, काग्रे. 'हिस्ट्री ऑफ़ धर्मशास्त्र' II पृ. XI कैतकर का यह ठक कि यह रचना ई. पू. 272-320 (हिस्ट्री ऑफ़ कास्ट पृ. 66) की है सुनिश्चित नहीं लगा।
2. मनु II 17
3. बही II 19
4. ओहार्टगेन हाफकिंस रिसेचम ऑफ़ फोर कम्प्यूट इन मनु में उद्धृत पृ. 4-5
5. मनुस्मर और पुस्तकर 'दि एज ऑफ़ इंडियन यूनिटी' पृ. 261 मनु को ई. पू. चौथी या चौथी शताब्दी का मानने का अतिवृत्ति विचार सम्मान्यता स्वीकार नहीं किया जाता है मनु की मिति ई. पू. दूसरी या तृतीय शताब्दी रही जा सकती है।

- 6 एव कर्न 'सेकेड मुस्त ओक दि ईस्ट XXI प्रस्तावना पृ XXI धुँकि सद्परमपुण्डरीक का चीनी भाषा में अनुवाद सबसे पहले ई सन की तीसरी शताब्दी में हुआ अत मूल रचना ई सन की दूसरी या पहली शताब्दी की भी कही जा सकती है एन दत्त सद्परमपुण्डरीक प्रस्तावना पृ XVII
- 7 जैन साइक ऐज डिस्टिक्ट इन दि जैन कैन्स, पृ 38 इस पुस्तक में शर्मा यवनों पछाँ पहचानों आदि का उल्लेख हुआ है (I 58) जिससे मालूम पड़ता है कि यह ग्रंथ मीमांसा काल की रचना है
- 8 राजरा स्टडीज इन दि पुण्यिक रेकर्ड्स आन हिंदू राइट्स ऐंड कस्टम्स पृ 208 10
- 9 मनु VII 13 30
- 10 वही I 91
- 11 वही VIII 410
- 12 वही X 123 तुलनीय IX 334
- 13 वही X 121 2 धर्मिनं वायुपराय्य वैश्य दूने निर्जिविनेतु
- 14 हार्पकिंस दि म्युजुअल रिलिक्व्स ऑफ दि फोर कास्ट्स एकाडमिग दु मानव धर्मशास्त्र पृ 83
- 15 मनु VIII 418
- 16 पुन पुण्य पृ 167
- 17 कुल्लूक ने मनु VII 154 में अप 'पञ्चवर्णम्' शब्द का अर्थ पाँच प्रकार का गुल्लवार किया है जिसके अन्तर्गत 'कर्षक वीणवृत्ति और वाणिज्यक दीणवृत्ति' भी हैं हार्पकिंस पूर्व निर्दिष्ट पृ 69 हार्पकिंस ने इस शब्द का अर्थ मन्त्री साम्राज्य नगर संपत्ति और सेना किया है किंतु पञ्चवर्ण को राज्य के पाँच तत्व मानना जो सामान्यतया सात माने जाते हैं उचित नहीं जैवता
- 18 मनु II.24
- 19 वही X 98
- 20 मिलिंद पृ 178 अवसेतान पुण्येस्तुदानं कसिवणिज्जा गोखत्था करणीया
- 21 मनु VII 138
- 22 वही X 120
- 23 मनु की टीका X 120 न तु लेभ्य आपघपि करो श्राद्ध
- 24 मिलिंद पृ 147
- 25 मनुस्मृति की टीका VII 154 हार्पकिंस पूर्व निर्दिष्ट पृ 70-71 हार्पकिंस की राय है कि ऊ टविपम् कर्म हमें राज्य के सात तत्वों की याद दिलाता है किंतु अष्टविप कर्म और सदाग में कोई साम्य नहीं है
- 26 महावस्तु I पृ 301
- 27 महाभाष्य II पृ 33
- 28 मनुस्मृति VIII 243 श्रूत्यानामज्ञानात्पेत्रिकस्य तु
- 29 वही IX 150
- 30 वही X 99 और 100
- 31 लुडर्स लिस्ट स 53 54 68 76 95 331 345 381 495 857 986 1006 1032 1051 1061 1177 1203-4 1210 1230 1273 1298 तुलनीय (हडिपन कल्चर कन्फ्रेंस XII) पृ 83 85

32. वही स 32, 53-4 345 857 1005 1092 1129
33. धर्मकोश I भाग III पृ 1927 व्याख्यासंग्रह स्तेयप्रकरण पृ 1727 8
34. महाभाष्य I पृ 19
35. लुटर्स लिस्ट स 346
36. महावस्तु II पृ 463 78
37. वही III पृ 442 एव आगे
38. वही II पृ 463 78 और III पृ 442 एव आगे के आधार पर संगठित इनमें से बहुत से कारीगर छोटे छोटे व्यापारी थे
39. (गडियन क्लवर कलकत्ता XIV) पृ 31 32.
40. 'पतञ्जलि और पाणिनीय ग्रामर' II I I
41. महावस्तु III पृ 442 3
42. वही
43. पितृद पृ 331
44. पञ्चवर्णा I 61
45. दीप निराम 1, 50
46. पितृद पृ 331 सुवन्न, सन्न सीस त्रिपु, लोह वट्ट अथ मणिहार
47. पञ्चवर्णा I 61
48. पितृद पृ 331
49. 'पतञ्जलि और पाणिनीय ग्रामर' I 4 54
50. 'पतञ्जलि और पाणिनीय ग्रामर' III I 26 तथा यदि तदास कर्मकर नामेतेषां स्वधूम्यधनेषु प्रवर्तन्ते भक्त धेनुषु च सत्यान्ते
51. बसिष्ठ धर्मसूत्र II 49 में आपा इसी प्रकार का एक नियम बाद में अर्थाष्ट किया गया मालूम पड़ता है क्योंकि यह अन्य तीन धर्मसूत्रों में नहीं मिलता है
52. मनुस्मृति VIII 142 विष्णु के सपानांतर अनुबोध (VI 2) की जो टीका कृष्णार्पित तथा अन्य टीकाकारों ने की है उसके अनुसार तथा मनुस्मृति और अन्य स्मृतियों के अनुसार यह नियम वैस ही कर्णों पर लागू होता है जिन्हें लिए कोई प्रतिभूति नहीं दी जाती थी भुक्तार पूर्व निर्दिष्ट xiv पृ 15
53. लुटर्स लिस्ट, स 1133
54. के बी रणसामी अश्वगार आलेक्जेंडर और दि ऐन्टिक्वैर ऐंड सोशल सिस्टम ऑफ मनु पृ 148
55. मनुस्मृति X 129
56. के बी रणसामी अश्वगार धर्मसूत्र पृ 120
57. केटरर सिस्ट्री ऑफ कास्ट पृ 98
58. मनुस्मृति IX 157
59. वही IX 34
60. वही, VIII 179
61. लुटर्स लिस्ट स 1137
62. वही, स 1133
63. (एन्टिक्वैर ऐंड सोशल सिस्टम और सिस्ट्री ऑफ कास्ट 111) इंग्लिशन ने 10 प्रमुख ग्रन्थों के रचयिताओं के वही पृ 12.

- 64 मनुस्मृति VIII 417
 65 जायसवाल 'मनु ऐंड यासवल्स' पृ 171
 66 मनुस्मृति XI 18
 67 वही XI 13
 68 वही VIII 231
 69 स्त्रोटिस् ने चरवाहे के लिए दूध का केवल 10वाँ हिस्सा रखा है किन्तु यह नहीं बताया है कि उसे सबसे अच्छी गाय दुहनी चाहिए।
 70 मनु VIII 229-44
 71 वही VIII 237 8
 72 वही X 124
 73 वही X 125
 74 वही VII 125
 75 वही VII 126
 76 वही
 77 पीछे देखें पृ 191 2
 78 पतगलि और पाणिनीय ग्रामर 13 72.
 79 बी एस अग्रवाल 'होडिया ऐण नोन टु पाणिनी' पृ० 236 7
 80 ऊपर देखें पृ 155
 81 मनुस्मृति VIII 215
 82 वही VIII 216
 83 वही VIII 217
 84 वही VI 145
 85 कौटिल और नील 'दिम्बावदान' पृ 304
 86 सङ्घर्षपुंडरीक अध्याय IV पृ० 76
 87 वही IV पृ 78 'कटपतिपुर्विवाषाद्' 'लेकैड बुक्क आक दि ईस्ट' में दिया गया इस वाक्य छद्म का अनुवाद सही मालूम पड़ता है यह एडगर्टन की बुद्धिस्ट हाइब्रिड संस्कृत डिक्शनरी में नहीं आया है
 88 पतगलि आन पाणिनीय ग्रामर I 2. 47 और VI 3 61 'कुक्षीभूत् वृषत्कुलमिति'
 89 'कुक्षी' शब्द 'कुटी' शब्द का कृत पाठ है (मोनियर विलियम्स संस्कृत इंगलिश डिक्शनरी) और कुक्षी कुक्षी का एक रूप हो सकता है
 90 दिम्बावदान पृ 304 स्फटित पुरुषा रुक्केशा मलिनवस्त्रनिवसन् एडगर्टन को संदेह है कि पुरुषा शब्द अशुद्ध है अतः उन्होंने पुरुषा की अपेक्षा पुरुषा शब्द का सुझाव दिया है (देखें स्फटित बुद्धिस्ट हाइब्रिड संस्कृत डिक्शनरी) किन्तु वर्तमान पाठ से अधिक अच्छा अर्थ निकलता है
 91 दिम्बावदान पृ 304
 92 मनुस्मृति X 124
 93 वही X 125 तुलनीय V 140
 94 मिलिंद पृ० 68
 95 मनुस्मृति IV 61 न शुद्ध रम्ये निवसेत्
 96 वही X 43 44 वृषलत्वं गत्वा लोके

- 97 मत्स्य पुराण 144 43a ब्रह्मांड पुराण II 31 67b वायु पुराण 58 67a में मल्लत पाठ
'नाश्वमेधेन' है जो ब्रह्मांड पुराण के 'वाश्वमेधेन' के स्थान में आया है हाजरा पूर्व निर्दिष्ट,
पृ 206 पादटिप्पणी 59
- 98 कूर्म पुराण अध्याय 30 पृ 304
- 99 विष्णु पुराण IV 24 19
- 100 ब्रह्मांड पुराण II 31 41 राजान दूधधूमिष्ठा पाशपाठानां प्रवर्तका
- 101 मनुस्मृति V 84
- 102 मिलिंद पृ 358
- 103 मनुस्मृति VII 54
- 104 बही VII 21
- 105 बही VIII 20
- 106 कुल्लूक रायबानर रोट नदन अन मनु VIII 20
- 107 मनुस्मृति IX 322
- 108 बही VIII 68
- 109 बही VIII 62
- 110 कुल्लूक आन मनु, VIII 62
- 111 मनुस्मृति VIII 62 और 69 कुल्लूक की टीका सहित
- 112 बही VIII 70
- 113 बही VIII 254
- 114 बही VIII 65
- 115 कुल्लूक आन मनु, VIII 65
- 116 मनुस्मृति VIII 66 कुल्लूक की टीका सहित अध्यायों की व्यख्या गर्भपात (बहों) के रूप में
की गई है
- 117 बही VIII 88
- 118 बही
- 119 सचदान मनुस्मृति (VIII 89 101) में व्यवहृत हाजरा विषय मय सचदान उपदेश दूध गवाक की
संबंधित है
- 120 मनुस्मृति VIII 113
- 121 बही VIII 123
- 122 बही, VIII 124 5
- 123 बही VIII 24
- 124 बही, VIII 41
- 125 बही II 6
- 126 के ही संस्कृत अध्याय राजधर्म पृ 155 6
- 127 मनुस्मृति VIII 267
- 128 बही VIII 245
- 129 मनुस्मृति VIII 13
- 130 मनुस्मृति VIII 270
- 131 बही VIII 277
- 132 बही, VIII 271 मनुस्मृति राज की व्यख्या कुल्लूक ने ब्रह्मा और अन्य की है मनु
संस्कृत राज राज धर्म ब्रह्मा के लिए मनुस्मृति है

- 133 मनुस्मृति VIII 272
- 134 जायसदान् मनु ऐंड यासवत्स्य पृ 150
- 135 के वी रगस्वामी अव्यगर 'आस्पेक्ट्स ऑफ दि पोलिटिकल ऐंड सोशल सिस्टम ऑफ मनु पृ 132
- 136 बैराम बडर डेट वाज इंडिया पृ 80
- 137 मनुस्मृति VIII 279
- 138 कुल्लुक आन मनु, VIII 279
- 139 गौतम धर्मसूत्र XII 1 यह नियम अर्पणशस्त्र में भी आया है
- 140 ब्रह्मर पूर्व निर्दिष्ट XXV 303
- 141 मनुस्मृति VIII 280
- 142 वही VIII 281
- 143 कुल्लुक आन मनु, VIII 28 वेषा और गोविंदराज कुल्लुक से सहमत हैं (ब्रह्मर पूर्व निर्दिष्ट XXV 303)
- 144 मनुस्मृति VIII 282
- 145 वही VIII 283
- 146 वही IX 248
- 147 कुल्लुक आन मनु IX 248
- 148 महावस्तु, I 18 सेनार्ट ने हस्तिनिगिराधिपि शब्द माना है किन्तु बेली इसे हस्तियो पढ़ते हैं जो पाठ दिव्यावदान पृ 365 और 435 में बेड़ी के अर्थ में आया है (सेनेड जुनस ऑफ दि ईस्ट XVI 15 पाद टिप्पणी 2) मैपिली में हरसीगौरही शब्द काठ की बेड़ी के अर्थ में प्रयुक्त होता है
- 149 सद्यर्धपुण्डरीक पृ 289
- 150 मनुस्मृति VIII 284
- 151 ब्रह्मर पूर्व निर्दिष्ट पृ 304
- 152 मनुस्मृति XI 127 तुलनीय 129 131
- 153 वही XI 129 31
- 154 वही XI 131
- 155 मनु, XI 132 141 यह नियम मनु और अन्य विधिनिर्माताओं द्वारा विहित धर्म और धर्मनिरपेक्ष दंडों के बीच विषमता का संकेत देता है क्योंकि किसी शूद्र की हत्या करने पर धर्मनिरपेक्ष विधि में दस गांव और एक सौंड के दैत्येय का दंड विहित किया गया है
- 156 मनुस्मृति VIII 104 5
- 157 वही XI 67
- 158 वही VIII 337 38
- 159 वही IX 151 154
- 160 वही IX 155
- 161 वही IX 160
- 162 वही IX 157
- 163 वही VIII 40
- 164 वही VIII 345
- 165 वही VIII 343

- 166 वही XI 179
 167 मनुस्मृति VIII 359
 168 वही VIII 361 2
 169 वही VIII 363
 170 वही
 171 जायसवाल पूर्व निर्दिष्ट पृ 167 8
 172 मनुस्मृति VIII.374
 173 वही VII 375 6
 174 वही VIII 377
 175 अर्थशास्त्र IV 13
 176 वसिष्ठ धर्मसूत्र XXI 23
 177 मनुस्मृति VIII 359 कुल्लूक की टीका सहित प्रयुक्त शब्द 'अत्राद्यण' है जिसका अर्थ कुल्लूक ने शुरू किया है
 178 वही VIII 413 शूनु कारपेद्वास्य ऋतपक्षीतमेव वा दास्यामेव ऋ सृष्टोसो ब्राह्मणस्य स्वयम्भुवा
 179 वही VIII 414 न स्वाग्निं निसृज्योऽपि शूनु दास्याद्विमुच्यते, निसर्गजं हि तत्तस्य वस्तस्माद् तन्मपेक्षति मेधात्रियि ने इसे अतिरज्ज्ना अर्थात् अर्थवाद माना है किंतु इस बात से सम्भवतया मनु की अपेक्षा दीवाकार के समय की स्थितियों का अधिक परिवर्ष मिलता है
 180 वही VIII 412
 181 अर्थशास्त्र III 13
 182 जी एक इनपिन ने इन प्रश्न पर विस्तारपूर्वक विचार किया है शूद्रज उठ स्तुतेन इन केन एलटिडिक्शवेन गेसेत्सबुकेन (सोजेत्विस्तेनसेफ्ट गेजेल्शेफ्टस्विस्तेनशेफ्टलिसे एम्पाइलुग 1952 स 2) पृ 105 108 देखें सेनार्ट पूर्व निर्दिष्ट पृ 107
 183 मनुस्मृति, IX 179 दास्या वा दासदास्या वा य शूद्रस्य शूनो भवेत्
 184 वही
 185 वही VIII 167 यहा अध्ययीन शब्द का अर्थ कुल्लूक ने दास किया है
 186 वही VIII 199
 187 वही IV 180
 188 वही IV 184
 189 वही IV 185
 190 नैतत्तेषा दासे वा भवति कर्मकरे वा पतननि औन पाणिनीय श्रामर IV 1 168 तुलनीय काशिश औन पाणिनि V 3 114 इदं तर्हि बौद्धकाण्यपपत्तय, मातवानामपत्यमिति अत्रापि बौद्धस्य मत्तव्य इति
 191 जिजवर कुदुर विवणस विनिवर्तित धातुवण सकरस वासिष्ठीपुत्र पुलुपावि का नासिक पुत्र उत्तर्णि लेख, उ से 11.5 6 डी सी सरकार सिलेक्ट इस्टिफिकस I 197
 192 वही
 193 मनुस्मृति I 31
 194 वही II 127
 195 वही II 126
 196 पतननि औन पाणिनीय श्रामर VIII 2 82 83 मो चन्धविश वा

- 197 मनुस्मृति II 137 तुलनीय गौतम जो घोषित करते हैं कि अस्ती वर्ष की अवस्था हो ज
पर शुद्ध आदर का पात्र हो जाया है
- 198 मनुस्मृति II 31
- 199 मनुस्मृति II 32 शर्मवद्भ्रातृणस्थ स्याद्भ्राता रसासमन्वितम्, वैश्यस्यपुष्टिसमुक्तं शू
प्रेष्यसपुत्रम् कुल्लुक ने टीका की है कि ये उपाधियाँ क्रमशः शर्मन्, वर्मन्, भूति और वा
होनी चाहिए
- 200 पतञ्जलि आन पाणिनीज ग्रामर VI 2 11
- 201 बही II 2 11 और III 2 127
- 202 बही V 3 66 तुलनीय बही III 1 107 8
- 203 मनुस्मृति IV 245
- 204 बही IV 140 किन्तु उन्होंने शुद्ध के स्थान में वृषल शब्द का प्रयोग किया है
- 205 बही III 112
- 206 बही IV 211
- 207 बही IV 215 16
- 208 बही IV 218
- 209 मनुस्मृति IV 219 कारुकात्र प्रग हन्ति बत निर्जेजकस्य च दण्डात्र गणिकात्र च लोकेभ्य
परिकृन्तति
- 210 बही IV 222
- 211 बही IV 223
- 212 बही X 106 8
- 213 बही X 108
- 214 मूल प्रश्न में सबपवाक सर्वनाम नहीं आया है किन्तु कुल्लुक ने इस अनुच्छेद का अर्थ लगाया है
कि यह केवल किसी के अपने सेवकों पर लागू होता है यह मनु की भावना के अधिक निकट
मान्य पड़ता है बनिस्वत इसके कि इसका अर्थ लिया जाए सभी बटाईदार आदि मनुस्मृति
IV 253 लेखक बुक्स ऑफ़ दि ईस्ट XXV 168 में 'आर्दिक' शब्द का अनुवाद लेबरर
है टिलेज (गोवदार श्रमिक) गतत हुआ है पतञ्जलि के महाभाष्य में बरवाहे को आधीर
बताया गया है
- 215 पतञ्जलि आन पाणिनीज ग्रामर II 4 10
- 216 मनुस्मृति XI 153
- 217 बही XI 149 कुल्लुक की टिप्पणी सहित
- 218 बही XI 156
- 219 बही X 157
- 220 बही X 126
राधवानन्द ने इसके साथ 'वसईखाना रखना' भी शामिल किया है
- 221 बही III 24
- 222 बही III 23
- 223 आदिपर्व अध्याय 67 11
- 224 मनुस्मृति III 25
- 225 मनुस्मृति III 25 पर टीका कुल्लुक यह भी कहते हैं कि राक्षस पद्धति से विवाह वैश्यों और
शूद्रों के लिए भी विहित किया गया है

- 226 मनुस्मृति IX 196 7, कुत्सुक की टीका सहित
- 227 वही IX 65
- 228 वसिष्ठ धर्मसूत्र I 25
- 229 मनुस्मृति IX 66 अथ द्विगैर्हि विद्वद्भिः पशुधर्मो विनर्हित
- 230 जाली हिंदू ला ऐंड कस्टम पृ 155
- 231 मनुस्मृति III 13
- 232 वही IX 85
- 233 वही III 14
- 234 पतंजलि आन पाणिनीज ग्रामर, II 3 69 और I. 2. 43
- 235 मनुस्मृति III 15
- 236 मनुस्मृति की टीका III 15
- 237 मनुस्मृति III 16 कुत्सुक की टीका सहित
- 238 मनुस्मृति III 17
- 239 वही III 64
- 240 वही IX 178
- 241 वही III 19
- 242 वही III 17 19
- 243 पतंजलि और पाणिनीज ग्रामर, IV 2 104 'शूनागद एक इसक्रियस ऑफ छद्रामन् I 1 11 सरकार, 'सिलेक्ट इसक्रियस I 172. इस अंत में भी हम निषादों के देश के बारे में सुनते हैं।
- 244 मनुस्मृति (XII 55) में बताया गया है कि ब्राह्मण की हत्या करनेवाला चंडाल या पुक्कुस के गर्भ में उद्भूत होगा
- 245 मनुस्मृति X 8 9 12, 16 18 19 इस समय तक कुछ पुरानी जातियों आनुवंशिक बन चुकी थी क्योंकि हमें निषादों और चंडालों के बेटों की सूचना मिलती है (पतंजलि और पाणिनीज ग्रामर IV 197)
- 246 मनुस्मृति X 15
- 247 वही X 33 34
- 248 वही X 37
- 249 वही X 36
- 250 वही X 39
- 251 वही X 26 29
- 252 मनुस्मृति X 31 प्रतिकूल वर्तमान बड़ा बाह्यतण्डुल. हीन हीनान्धसूयन्ते वर्णान् पचदशैश्च अपनी टीका में कुत्सुक ने यह बताने का प्रयत्न किया है कि ऐसी कुछ जातियाँ थीं जो सक्ता है कि यह बंद की बात हो
- 253 वही, X 40
- 254 वही X 56 39 तुलनीय महावस्तु, II 73
- 255 मनुस्मृति X 48
- 256 वही, X 49
- 257 वही, X 48
- 258 मनुस्मृति X 36 49 प्रसंगवत् इससे पता चलता है कि तीन बेटों के होने पर

घर्मकार शिष्य और वाछर के लिए घनड़े का काम महत्वपूर्ण शिल्प बन गया था

- 259 वही X 37
 260 वही X 34
 261 वही X 49
 262 वही X 32
 263 वही X 33
 264 कर्न सेक्रेड बुक्स ऑफ दि ईस्ट XXI 438 इस शब्द का अनुवाद जो बकरी का मांस बेचने वाले बसाई के रूप में लिया गया है वह उपयुक्त नहीं मालूम पड़ता है
 265 सद्धर्मपुढीक पृ 180 1 311 2 इस सूची में आजीविक निर्धन और लोकायतिक भी सम्मिलित हैं देखें बेस पूर्व निर्दिष्ट II 463-4 गोवधिक और उसके शिष्य सहायक का उल्लेख 'महावस्तु II 125 में किया गया है
 266 मनुस्मृति X 49 50
 267 वही बालधारित II 5 अविचारक VI 5 6 पुस्तक नं० भास-एस्टडी पृ 358 और 391
 268 मनुस्मृति X 54 55
 269 वही X 55 चिन्तिता राजशासने
 270 बुद्धर सेक्रेड बुक्स ऑफ दि ईस्ट XXV 415 पादटिप्पणी 55 बेस पूर्व निर्दिष्ट II पृ 437 मेघतिथि इन चिन्तों को कुल्हाड़ी बसुना आदि के रूप में देखते हैं गिनका प्रयोग अपराधियों का दण्ड करने में किया जाता था और जिन्हें बंधे पर छोड़ा जाता था गोविंदराज उन्हें छोड़ी आदि बताते हैं और सर्वज्ञानाद्यपण उन्हें सोहे का गहना मोर के पंख आदि बताते हैं
 271 मनुस्मृति X 53 54 कुल्हूक का कथन है कि यह नौकरों के माध्यम से करना चाहिए
 272 वही IV 79
 273 वही III 239
 274 वही II 276
 275 वही X 4
 276 वही VIII 279
 277 वही IV 6 बाद के प्रयोगों के अनुसार अत्यंत शब्द से राजक कर्मकार नर बुद्ध केवर्त भिन्न और भेद का बोध होता है के बी रगत्वागी अप्यगर ने सभजस्पेक्ट्रस ऑफ दि हिंदू ब्यू ऑफ लाइफ जकार्डिंग टु वर्मशास्त्र पृ 115 6 में पराशर और अत्रि को उद्धृत किया है
 278 मनुस्मृति X 29 31 मेघतिथि गोविंदराज और कुल्हूक की टीका
 279 मनुस्मृति VIII 385
 280 पतञ्जलि ऑन पाणिनीज ग्रामर II 4 10 येषुके पात्र सस्कारेणापि न शुष्यति ते निरवसिता
 281 मनुस्मृति X 51
 282 महावस्तु I 188 ब्राह्मण और शूद्र शब्दों का प्रयोग महावस्तु की पूरी आवृत्ति का बोध कराने के लिए किया गया है
 283 पतञ्जलि आन पाणिनीज ग्रामर II 2 8, 11
 284 वही II 2 11
 285 वही I 3 55

- 286 भडारकर सम आस्पेक्ट्स ऑफ एन्टिग्रेटेड इंडियन कल्चर पृ 51 और 54
 287 मनुस्मृति IV 140
 288 वही III 19
 289 एस के बोस (इंडियन कल्चर कलकत्ता II) पृ 596 7
 290 पतञ्जलि ऑन पाणिनीय ग्रामर II 3 69 और I 2 48
 291 वही I 2 47 और VI 3 61
 292 मनुस्मृति II 165
 293 वही X 4
 294 वही II 169 70
 295 वही II 163 देखें II 172 X 110 बताया गया है कि लड़कियों और शूद्रों का उपनयन औपचारिक समारोह के बिना ही किया जाता था रगस्वामी अय्यर पालिटिकल ऐंड सोशल आस्पेक्ट्स ऑफ हि सिस्टम ऑफ मनुस्मृति पृ 145 किन्तु इसके लिए कोई प्रमाण नहीं मिलता
 296 मनुस्मृति IV 99 और 108
 297 वही III 156
 298 वही II 109
 299 वही IV 80
 300 वही IV 81
 301 पतञ्जलि ऑन पाणिनीय ग्रामर IV 1 93
 302 मनुस्मृति X 126
 303 वही IX 86
 304 वही IX 87
 305 वही XI 24
 306 वही XI 42-43
 307 वही X 126
 308 प्रिया III 5
 309 मनुस्मृति X 127
 310 वही III 196 198 मनुस्मृति VIII 140 में बलिष्ठ को विपिनिर्भाता कहा गया है और मनुस्मृति I 35 में उन्हें दस प्रजापतियों में से एक कहा गया है
 311 वही X 63
 312 वही, XI 224
 313 पतञ्जलि ऑन पाणिनीय ग्रामर, II 1 1 वही V 139 पतञ्जलि दास और भार्य के एक ही श्रेणी में रखे हैं
 314 मनुस्मृति V 140
 315 वही V 83
 316 वही V 99
 317 वही V 104
 318 हारदा दूरिस्ट पृ 208 10
 319 दूरिस्ट अय्यर 30 पृ 304 5
 320 मय्यर दूरिस्ट अय्यर 272, 46 7 एवं अन्य

- 321 बापु पुराण अध्याय 58 38-49 ब्रह्मांड पुराण भाग II अध्याय 31 39-49
- 322 राजरा पूर्व निर्दिष्ट पृ० 178
- 323 वही पृ 174 5 इन पुराणों में कलियुग से संबंधित वर्णनवाले अक्ष को राजरा ने ई सन 200 275 कर माना है
- 324 (एपिग्राफिया इंडिका कलकत्ता और दिल्ली VIII) उत्कीर्ण लेख स 15 I 10 कलियुग रोषावसत्र धर्म उद्धरण नित्य सत्रद्वय
- 325 पार्श्वर का विचार है कि कलियुग भारतयुद्ध के समय से प्रारंभ होता है किंतु एक युग के अंत में (युगान्त) कलियुग के पापों का वर्णन प्रायः उस दुर्बलवस्थापूर्ण काल का संकेत करता है जो भौरी साम्राज्य के पतन और गुप्त साम्राज्य के उत्थान के बीच आता है
- 326 जायसवाल हिस्ट्री ऑफ इंडिया (ई सन 150 350) पृ 151 2
- 327 वही पृ 46 युग पुराण 95 एवं आगे युग पुराण में जो चित्र खींचा गया है वह श्रीकृष्ण के परिणाम के लिए अभिप्रेत है इसके बारे में टार्न को संदेह है टार्न 'दि प्रीक्विस इन बैक्ट्रिया ऐंड इंडिया पृ 456
- 328 हिंदू पैगबरी ने असीरिया के पतन का वर्णन करने में इसी तरह की साहित्यिक शैली अपनाई थी
- 329 मनुस्मृति VIII 418
- 330 वही X 61
- 331 वही XII 72
- 332 वही IX 337
- 333 वही VII 69 कहा गया है कि देश को अनाविलम्ब होना चाहिए टीकाकारों (नारद स्मृति और नव) ने इस शब्द का अर्थ लगाया है जातियों के मिश्रण जैसे दूधों से मुक्त (सेक्रेड बुक्स आफ दि ईस्ट XXV 227)
- 334 टीकाकारों की ये व्याख्याएँ कि इनसे शूद्र न्यायाधीशों या प्रशासी अधिकारियों की प्रमुखता का संकेत मिलता है निराधार मालूम पड़ती हैं
- 335 मनुस्मृति IX 253
- 336 वही IX 260
- 337 वही X 57 8
- 338 मनुस्मृति VIII 348 शस्त्र द्विजातिभिर्प्राप्त धर्मो यवोपचरुषते द्विजातीना य वर्णानां विप्लवे कालकारिते वसिष्ठ धर्मसूत्र में भी इस विधान की घटा है किंतु इतने स्पष्ट शब्दों में नहीं (III 24 25)
- 339 पार्श्वर कलकत्ता हिस्ट्री प्रथम दि बापु पुराण , पृ 74 75 में उद्धृत लेखक का विचार है कि यह वर्णन गुप्तकाल के पहले की ईस्वी सन् की आरंभिक शताब्दियों का है (पृ 128)
- 340 मनुस्मृति VIII 16 वृषो हि भगवान् धर्मस्तस्य यं कुर्वते क्षत्रम् दूषत तं विदुर्देवास्तास्मादधर्मं न तोषयेत् जातिपूर्व में भी यह विधान दुहराया गया है किंतु प्राचीन ब्राह्मण ग्रंथों में इसका उल्लेख नहीं है
- 341 जायसवाल मनु ऐंड यागवल्क्य पृ 91 92
- 342 विष्णुपुराण VI 1 36
- 343 वही VI 1 51 शूद्रप्राणस्तथा वर्णां भविष्यन्ति कलौयुगे
- 344 मनुस्मृति XII 46 8
- 345 वही XII 43
- 346 हाफकिंस म्युजियम रिक्लेमस ऑफ दि थोर कास्ट्स इन मनु पृ 78 तुलनीय पृ 82
- 347 के वी रणस्थानी अध्याय पूर्व निर्दिष्ट पृ 151 2 उन्होंने स्वीकार किया है कि कभी कभी 'नीतिशास्त्रों ने लक्ष्यपतियों की विल्ली उड़ाई है (पृ 159)

- 348 मनुस्मृति X 129
 349 वही IV 253
 350 अर्थशास्त्र II 23 मनुस्मृति IV 253 अर्थशास्त्र में बताईयारों को राज्य से जमीन मिलने की व्यवस्था है किंतु मनु में इन्हें व्यक्ति विशेष से जमीन मिलती है
 351 मनु VII 119 यहाँ हमें सामंतवाद का महत्वपूर्ण आभास मिलता है
 352 के वी रणस्वामी अय्यर पूर्व निर्दिष्ट पृ 108
 353 कोसंबी 'जर्नल ऑफ दि अमेरिकन ओरिएंटल सोसायटी (बाल्टीमोर LXXV) पृ 41
 354 स्वतंत्र हस्तशिल्पों का प्रचलन सामान्यतया मध्यकालीन यूरोप के सामंतवादी समाज की महत्वपूर्ण विशेषता मानी जाती है
 355 रुद्रदामन का जूनागढ़ का शिलालेख (राक इन्स्क्रिप्शन) I 1 9
 356 वही I 16
 357 बर्गमैनटन 'दि कामर्स बिट्वीन दि रोमन एम्पायर ऐंड इंडिया पुस्तक में इस समस्या पर विचार किया गया है हाल के पुरातात्विक प्रमाण के लिए देखें वीलर रोम बियाड दि इंपीरियल फ्रंटियर्स, अध्याय 12 13
 358 वीलर पूर्व निर्दिष्ट पृ 151 टासेमी ने समुद्र के किनारे के सोलह नगरों को वाणिज्य केंद्र बताया है
 359 मनुस्मृति VIII 268
 360 वासिष्ठीपुत्र पुत्रुमावि का नासिक गुफा उत्खनन लेख 11 56 (डी सी सरकार सिलेक्ट इन्स्क्रिप्शंस I 197)
 361 मनुस्मृति III 196 198
 362 वही II 30-1
 363 विष्णु पुराण IV 24 21 24 तत्तत्तत्तत्त एवाभिजनहेतुर धनमेवासेष्यमहेतु धनमेव धर्महेतु आद्यपतैव साधुत्वहेतु सुतनीय मुग पुराण 95 112.

रूपांतरण की प्रक्रिया

(लगभग दो सौ पाँच सौ ई सन)

इस काल में शूद्रों की स्थिति के अध्ययन के लिए मुख्य स्रोत हैं विष्णु, यागवल्क्य नारद, बृहस्पति और कात्यायन की स्मृतियों।¹ इनमें यागवल्क्य स्मृति सर्वांगिक मरत्वपूर्ण प्रतीत होती है, क्योंकि बाद में चलकर उत्तर भारत में यही प्रमाण के रूप में अपनाई गई। गुप्तकाल में हुए सामाजिक विकासक्रम जिस वास्तविकता के साथ इसके प्रावधानों में प्रतिफलित हुए हैं वह शायद अन्य किसी भी स्मृति में नही। इस स्मृति में शूद्रों के विरुद्ध मनुस्मृति में दिए गए अतिवागी प्रावधानों को या तो छडित कर दिया गया है या उनकी अवहेलना कर ली गई है और इसमें ब्राह्मणों के लिए भी दागने (अकन) और देश से निकालने (निष्कासन) का दंड विहित किया गया है।²

फिर स्मृतिकार जिस क्षेत्र के थे इस विषय में हम मात्र अनुमान कर सकते हैं। यागवल्क्य सभ्यतया मिथिला के थे।³ नारद नेपाल के प्रतीत होते हैं।⁴ अन्य स्मृतिकार भी उत्तर भारत के रहनेवाले हो सकते हैं क्योंकि उनकी स्मृतियों में जैसी स्थितियाँ चित्रित हैं वैसे मुख्यतया उत्तर भारत में ही पाई जाती हैं।

इन स्मृतियों में धर्मसूत्रों के बचन का विस्तार किया गया है और बहुधा श्रु के श्लोक उतारे गए हैं।⁵ नई जानकारी केवल पाण्डित्यों से निकाली जा सकती है जिनका प्रत्यक्ष सम्पर्क हमारे आलोच्य विषय से हमेशा नहीं है। पर प्रायश्चित्त शास्त्र और सस्कारकांड कहीं कहीं विस्तार से दिए गए हैं उनसे शूद्रों की धार्मिक अवस्था का पता चलता है।

स्मृतियों में उल्लिखित तथ्य कभी कभी महाभारत और पुराणों के स्मृति प्रकरणों से अनुसर्माधित और अनुपूरित होते हैं। हार्परकिंस का मत है कि महाभारत का उपदेशात्मक अंश अधिकतर दो सौ ई पू और दो सौ ई के बीच जोड़ा गया शेरु है।⁶ यह बात शांतिपर्व के कई श्लोकों के विषय में सत्य प्रतीत होती है क्योंकि वे ठीक वैसे ही श्रु में भी मिलते हैं। हार्परकिंस की अपनी मान्यता है कि बढ़ता बढ़ता अनुशासनपर्व शांतिपर्व से अलग होकर दो सौ चार सौ ई के बीच पृथक् पर्व के रूप में मान्य हुआ।⁷ पुराणों

में आए स्मृति-अंश का कोई निर्देश ईसा से पूर्व नहीं मिलता है।⁸ *विष्णु*,⁹ *मार्कण्डेय*¹⁰ *भविष्य*¹¹ और *भागवत*¹² पुराणों के वर्ण वर्ण सबही अध्याय मोटे तौर पर गुप्तकाल के माने जा सकते हैं।

इस काल के स्मृतिग्रन्थों की एक खास विशिष्टता है वैष्णव मत की ओर झुकाव। यह विशेष रूप से *विष्णु स्मृति*, बृहस्पति स्मृति¹³ *विष्णु पुराण*¹⁴ और *मत्स्य पुराण*¹⁵ में लमित है। सभ्यतया कृष्ण की उपासना और वैष्णव मत के प्रभाव के कारण ही विचार में वह उभरता आई है जो महाकाव्य *महाभारत* में व्यपक्रम रूप से प्रतिफलित होती है।¹⁶ जैसा कि आगे बताया जाएगा वैष्णव भावना के उदय से शूद्रों के प्रति ब्राह्मणों के दृष्टिकोण में उदारता आई और उन्हें धर्म के क्षेत्र में सीमित ही सही पर सुनिश्चित अधिकार मिले।

कालिदास और शूद्रक की कृतियों से जो जानकारी मिलती है वह भी स्मृतियों की भावना के अनुरूप है। कालिदास ने वर्णश्रम के आदर्श का प्रतिपादन किया है,¹⁷ और यह बात शूद्रक के विषय में भी कही जा सकती है।¹⁸

शूद्रों की स्थिति के बारे में बौद्धग्रन्थ *लकावतार* सूत्र और *वज्रसूची* में भी कुछ जानकारी मिलती है। पहला ग्रन्थ 443 ईस्वी के पूर्व संकलित किया गया है,¹⁹ किंतु द्वितीय ग्रन्थ की तिथि निश्चित नहीं है। यह मौर्योत्तर काल के कवि अश्वघोष की रचना नहीं प्रतीत होती क्योंकि चीनी यात्री ह्वेनत्संग ने इनकी कृतियों की जो सूची दी है उसमें इसका उल्लेख नहीं है।²⁰ 973-981 ई. के बीच किया गया इसका चीनी अनुवाद बौद्ध नैयायिक धर्मकीर्ति द्वारा किया गया बताया जाता है जो सर्वथा संभव है कि पाँचवीं शताब्दी ईस्वी में हुए थे।²¹ *वज्रसूची* में मनुस्मृति के श्लोक उद्धृत हैं जिससे इसका परवर्ती होना सिद्ध होता है। मुख्य मुख्य बौद्ध और जैन टीकाग्रन्थों²² में भी जो सभ्यतया आलोच्य काल के हैं, हमारे अध्ययन विषय की प्रासंगिक चर्चाएँ आई हैं।

कामदक के *नीतिसार* भरत के *नाट्यशास्त्र*²³ वात्स्यायन के *कामसूत्र*²⁴ नमरसिंह के *अमरकोश* और वराहमिहिर की *बृहत् संहिता*²⁵ जैसे तकनीकी ग्रन्थों से भी इस काल में शूद्रों की स्थिति के विषय में कान्ही जानकारी मिलती है।

हर्षचरित पद्यार्ण और *विष्णुधर्मोत्तर पुराण* के प्रतिमाविष्णव विषयक भागों में भी कुछ जानकारी प्राप्त होती है। परन्तु ग्रन्थ तो गुप्तकाल में रचा गया प्रतीत होता है।²⁶ लेकिन दूसरा ग्रन्थ गुप्तोत्तर काल में संकलित ज्ञान पड़ता है और गौतम साह्य के रूप में उपलब्धी सिद्ध हो सकता है।

उत्तरीय लेखों में वर्ण के रूप में शूद्रों का उल्लेख नहीं है किंतु करीबी निरीक्षण और करीबों का बार-बार उल्लेख हुआ है और करीबों के साथ ही भी चर्चा है। हमें हमें

शूद्रों की आर्थिक स्थिति में हुए परिवर्तनों का स्वरूप पता लगाने में सहायता मिलती है।

इसी काल में हमें यह सुपरिचित सूत्र वाक्य सुनने को मिलता है कि शूद्र का कर्तव्य है अन्य तीनों वर्णों की सेवा करना।²⁷ मनु की भाँति ही यह दावा किया गया है कि शूद्र को विशेषतया ब्राह्मण की सेवा करनी चाहिए।²⁸ शातिपर्व में एक राजा का दावा है कि उसके राज्य में शूद्र किसी विद्वेष के बिना सम्यक् रूप से अन्य तीनों वर्णों की सेवा और परिष्कार करते हैं।²⁹

अनुशासनपर्व में कहा गया है कि शूद्र मजदूर (कर्मकर) हैं,³⁰ और यदि शूद्र न हों तो मजदूर न होंगे।³¹ इसमें स्पष्ट नहीं कि शूद्रों का बहुत बड़ा भाग मजदूरी कमाता था क्योंकि मजदूरी के ग्यारहों पर्याय अमरकोश में शूद्र वर्ग में आए हैं।³² इसी तरह मजदूरों और सेवकों की विविध कोटियों के नाम भी इसी वर्ग में गिनाए गए हैं। इसमें भृत्यकों (दित्तनार्जकों) के चार नाम हैं, वाहकों के दो नाम कुलियों के दो नाम और भृत्यों के ग्यारह नाम हैं।³³

नारद और वृहस्पति ने शूद्रों को तीन कोटियों में रखा है एक सेना में काम करनेवाले दूसरे कृषिकर्म करनेवाले और तीसरे एक जगह से दूसरी जगह भार ढोकर ले जानेवाले।³⁴ इनमें प्रथम को उत्तम, द्वितीय को मध्यम और तृतीय को अधम कर्मकर माना गया है।³⁵

यद्यपि कुली और वाहक अधम कोटि के मजदूर माने गए हैं फिर भी श्रमिकों में उनका महत्व कम नहीं प्रतीत होता क्योंकि उनके कर्म के बारे में बहुत से नियम इस काल के विधिग्रंथों में दिए गए हैं। वाहकों का नियोजन मुख्यतया सौगंघर (वणिज) करते थे और ये वाहक सीपे गए माल के लिए जवाबदेह होते थे बशर्ते कि माल की हानि का कारण राजा और दैव (भाग्य) न हो।³⁶ विभिन्न अवस्थाओं में काम अधूरा छोड़ने के कारण उनके लिए विभिन्न दंडों का विधान है। नारद ने कहा है कि जो वाहक माल को लक्ष्यस्थान पर पहुँचाने का करार करके दोने से इवार कर दे, वह अपनी मजदूरी का घटा भाग हर्जाना देगा।³⁷ यदि सामान ले जाने का समय आ जाए और वह तब इधर उधर करे तो उसे मजदूरी का दूना हर्जाना देना पड़ेगा।³⁸ यागवल्क्य ने भी इस नियम का समर्थन किया है।³⁹ किंतु परवर्ती स्मृतिकारों के अन्य प्रावधानों के अनुसार यदि वाहक कार्य आरम्भ करके बीच में ही छोड़ दे तो वह अपनी मजदूरी का सातवाँ हिस्सा चुकाएगा और यदि आधा रास्ता जाकर छोड़े तो पूरी मजदूरी चुकाएगा।⁴⁰ नियोजक की ओर से करार भंग होने पर वाहक को मजदूरी चुकाने का नियोजक का दायित्व उतना कड़ा नहीं प्रतीत होता है। नारद ने कहा है कि यदि सौदागर भाड़ा तय करके गाड़ी या दोर से काम न ले तो वाहक को भाड़े का चौथा हिस्सा दिलाया जाएगा और यदि उसे रास्ते में छोड़ दे तो पूरा भाड़ा दिलाया जाएगा।⁴¹

यह नियम भारवाही गाड़ी और पशु के मालिकों के लिए, और पूर्ण सम्भवतया उन वाहकों के लिए है जो स्वयं मालिक और चालक भी हैं, न कि उन मनुष्यों के लिए जो पशु की भाँति स्वयं अपने ऊपर माल ढोते हैं। फिर भी इसका प्रतिस्थानी नेपाली पाठ, जो शुद्ध पाठ माना जाता है, ⁴² बताता है कि यदि नियोजक की गलती से वाहक कार्य रोके तो वाहक को उतनी मजदूरी दिलाई जाए जितना काम उसने सफ़र किया हो। ⁴³

कृषि मजदूरों और चरवाहों को मिलनेवाली मजदूरी के बारे में हमें कुछ जानकारी प्राप्त है। याज्ञवल्क्य, नारद और कात्यायन ने उन्हीं दरों को दुहराया है जिनका विधान कौटिल्य के *अर्थशास्त्र* में किया गया है। इसके अनुसार कर्षक (कृषि मजदूर) को फसल का दसवाँ भाग, गोपालक (चरवाहे) को घी का दसवाँ भाग और पैकार के भारवाहक को बिक्री मूल्य का दसवाँ भाग वेतन मिलना चाहिए। ⁴⁴ यह व्यवस्था परंपरागत प्रतीत होती है, और गुप्तकाल में मजदूरी में जो परिवर्तन हुए, उनका विचार इसमें नहीं किया गया है। ये परिवर्तन शातिपर्व और नारद एवं बृहस्पति की स्मृतियों में पाए जानेवाले पाठातरीय वचनों से लक्षित होते हैं। गोपालक (चरवाहे) की मजदूरी के विषय में शातिपर्व में कहा गया है कि यदि वह दूसरों के लिए छह गायों का पालन करता है तो उसे मजदूरी में एक गाय का दूध मिलना चाहिए। ⁴⁵ यह भी कहा गया है कि एक सौ गायों के पालन के लिए गोपालक को एक जोड़ा पशु मिलना चाहिए। ⁴⁶ नारद ने इससे कम मजदूरी बताई है। एक सौ गाय घरने के लिए प्रति वर्ष एक बछिया दी जाएगी, दो सौ गाय घरने के लिए एक धेनु (दुधार गाय) और दोनों दशाओं में चरवाहे का हर आठवें दिन सभी गायों का दूध दिया जाएगा। ⁴⁷ नारद के इस वचन से उन्हीं का वह पूर्वोक्त वचन बहुत कुछ बाधित हो जाता है, जिसमें चरवाहे के लिए घी का दसवाँ हिस्सा परंपरागत दर बताया गया है। समसामयिक जैन स्रोतों से शात होता है कि व्यवहार में इन नियमों का भोटे तौर पर ही पालन होता था। उदाहरणार्थ, एक चरवाहे की चर्चा आई है जिसे हर आठवें दिन गाय या भैंस का सारा दूध मिलता था। ⁴⁸ एक दूसरे उदाहरण में पारिश्रमिक की दर इससे अधिक है, एक गोपालक को पारिश्रमिक के रूप में दूध का चौथा हिस्सा दिया गया था। ⁴⁹ इससे प्रकट होता है कि चरवाहे की मजदूरी में निश्चित रूप से वृद्धि हुई। इतना ही नहीं इस बात से कि मजदूरी में पशु दिया जाता था, पता चलता है कि अपेक्षाकृत चरवाहे की अपनी स्वतंत्र हैसियत भी थी, जिसका अपना घर होता था और चारे के लिए कुछ जमीन भी रहती थी।

कार्यकों के पारिश्रमिक की दरें शातिपर्व और *बृहस्पति स्मृति* में उनसे अधिक विहित की गई हैं जो इस काल के आसपास के अन्य ग्रंथों में विहित हैं। यथा, शातिपर्व के अनुसार यदि कार्यकों को बीज आदि दिए जाएँ तो उन्हें उपज का सातवाँ भाग मिल सकता है। ⁵⁰ बृहस्पति तो और भी उदार है। उनके अनुसार खेती के काम में लगाए गए मादूरों

(सीरवाहकों) को, यदि उन्हें अन्न और वस्त्र दिया गया हो, तो उपज का चौथाई भाग मिलेगा।⁵¹ यदि अन्न और वस्त्र दिए बिना उनसे काम करवाया जाए तो उन्हें उपज का तीसरा भाग दिया जाना चाहिए।⁵² स्पष्टतया ये नियम खेती के मजदूरों के लिए हैं न कि ऐसे बटाईदारों के लिए जो खेती के लिए बीज, बैल और औजार अपनी ओर से लगाते हैं। यह मुक्तिसंगत नहीं है कि यहाँ की सीर भूमि वही है जो कौटिल्य की सीता भूमि।⁵³ सीता राजा की भूमि होती थी लेकिन सीर भूमि व्यक्ति विशेष के कब्जे में रहती थी जिसमें वह खेती के लिए मजदूरों को लगाता था।⁵⁴

वृहस्पति द्वारा विहित पारिश्रमिक की दरों से प्रेरित होता है कि गुप्तकाल के अंतिम भाग में कृषकों की मजदूरी दूनी हो गई। इतना ही नहीं यह तथ्य कि वे अन्न और वस्त्र के बिना काम करते थे सूचित करता है कि एक नवीन कोटि के कर्मकों का उदय हुआ था जो अपना भरण पोषण आप करने के साधनों से संपन्न होते थे और इसलिए अपने नियोजकों पर कम आश्रित रहते थे। इस प्रकार यह स्पष्ट हो जाता है कि इस काल में पशुपालकों और कृषि मजदूरों के पारिश्रमिक में निश्चित रूप से वृद्धि हुई और इसके फलस्वरूप शूद्रों के एक विशाल वर्ग की आर्थिक स्थिति में सुधार हुआ।

भृत्यों (घरेलू चाकतों) की स्थिति के बारे में भी कुछ जानकारी मिलती है। *कामदूत* में कहा गया है कि भृत्यों को खाने पीने के अलावा मासिक या वार्षिक वेतन मिलना चाहिए।⁵⁵ शांतिपर्व में जोर देकर कहा गया है कि शूद्र सेवकों का भरण पोषण करना ऊपर के तीनों वर्णों का कर्तव्य है।⁵⁶ किंतु इसमें वही पुराना नियम दुहराया गया है कि द्विज अपने सेवकों को पुराना छाता पगड़ी बिस्तर व आसन जूते और पखे तथा फटे हुए कपड़े दे।⁵⁷

शांतिपर्व इस सिद्धांत की पुष्टि करता है कि शूद्र की सृष्टि प्रजापति ने अन्य तीनों वर्णों के दास के रूप में की।⁵⁸ इसलिए उसे दासवर्ग के पालन का उपदेश दिया गया है।⁵⁹ परंतु इसका यह अर्थ नहीं कि शूद्र दास थे। दासप्रथा प्रचलित थी⁶⁰ इसलिए हो सकता है कि कुछ शूद्र दास रहे हों। किंतु वे उत्पादन कर्मों में लगाए जानेवाले दास नहीं थे। यद्यपि नारद ने पद्धत प्रकार के दासों का उल्लेख किया है⁶¹ तथापि वे और वृहस्पति दोनों यह स्पष्ट कर देते हैं कि वे केवल अपवित्र कर्मों में लगाए जाते थे।⁶² ये अपवित्र कर्म हैं प्रवेशद्वार शौचालय और सड़क की सफाई उच्छिष्ट भोजन मत्त मदिरा आदि हटाना मालिक का हाथ पाँव मलना और गुहागों की मालिश करना।⁶³ इसके विपरीत जो लोग उत्पादन संबंधी कार्यों में अर्थात् कृषि या भारवाहन के काम में लगाए जाते थे वे पवित्र कर्म करनेवाले समझे जाते थे।⁶⁴ इसलिए इस बात का शायद ही संशय मिलता है कि राजा द्वारा या प्रजाजन द्वारा कोई दास उत्पादन कर्म में लगाया गया हो जबकि मौर्यपूर्व और

मौर्यकाल में ऐसे उदाहरण पाए जाते हैं ।

इस काल में ऐसी कई अन्य बातें भी दिखाई पड़ती हैं, जिनसे प्रकट होता है कि दासप्रथा सामान्यतया कमजोर पड़ती गई है और दास के रूप में काम करने की बाध्यता से शूद्रों को अधिकाधिक मुटकारा मिलता गया है । जैसा कि पहले बताया जा चुका है, कौटिल्य का दासमुक्ति सबंधी नियम केवल उन दासों पर लागू था जो आर्य सतान हों या स्वयं आर्य हों । किंतु याज्ञवल्क्य ने बड़ा ही महत्वपूर्ण सिद्धान्त स्थापित किया कि कोई भी आदमी अपनी मर्जी के बिना गुलाम नहीं बनाया जा सकता, ऐसे व्यक्तियों को मुक्त कर देना होगा ।⁶⁵ जगन्नाथ तर्क पचानन की टीका के अनुसार इसका यह अर्थ है कि जो कोई शूद्र, क्षत्रिय या वैश्य अपनी सम्पत्ति के बिना दासकर्म में नियोजित किया गया हो उसे मुक्त कराना राजा का कर्तव्य है ।⁶⁶ इस प्रकार उपर्युक्त व्यवस्था ने मनु की उस मान्यता को एकदम उलट दिया, जिसके अनुसार शूद्र को बलपूर्वक दास बनाया जा सकता था ।⁶⁷

पहले के ग्रंथों के अनुसार किसी भी उच्च वर्ण (द्विज) को या शूद्र से उत्पन्न द्विज के पुत्रों को दास नहीं बनाया जा सकता था किंतु गुप्तकाल की स्मृतियों में द्विजों के लिए ऐसा कोई विशेषाधिकार लक्षित नहीं होता है । याज्ञवल्क्य नारद और कात्यायन कहते हैं कि दास अनुलोम क्रम से बनाया जाए, न कि प्रतिलोम क्रम से, अर्थात् दास मालिक के वर्ण से नीचे के वर्ण का होना चाहिए ।⁶⁸ किंतु कात्यायन का दावा है कि दासता निचले तीन वर्णों के लिए है, न कि ब्राह्मणों के लिए ।⁶⁹ फिर भी इन नियमों से यह अर्थ निकलता है कि दासता शूद्रों तक ही सीमित न रही ।

नारद और वृहस्पति ने ऐसे अयम व्यक्ति की घोर निंदा की है जो स्वतंत्र होते हुए भी अपने को बेच डालता है ।⁷⁰ अनुशासनपर्व में कहा गया है कि कितनी ही सतानें क्यों न हों, किसी को मनुष्य का विक्रय नहीं करना चाहिए ।⁷¹ यद्यपि कौटिल्य ने दासों की खासकर आर्यजाति के दासों की मुक्ति के नियम दिए हैं तथापि दासमुक्ति के अनुष्ठान का विधान सर्वप्रथम नारद ने किया है ।⁷² इन सब बातों से दासप्रथा अवश्य कमजोर हुई होगी ।

नारद ने कहा है कि स्थानीय विवादों में एक वर्णविशेष के लोग जो 'वर्गिन्' कहलाते हैं, अपने अपने वर्गों के मामलों में गवाह के रूप में बुलाए जा सकते हैं ।⁷³ कात्यायन के अनुसार जिनके लिए 'वर्गिन्' शब्द का प्रयोग होता है उनमें दासों के नायक भी हैं ।⁷⁴ इस प्रकार दासों में संगठन होने से दासप्रथा में और भी कमजोरी आई होगी ।

दासियों के अस्तित्व का भी पर्याप्त प्रमाण मिलता है । ये दासिण्य धनी लोगों के घरों में घेरियों का काम करती थी । *अमरकोश* में समूहवाचक शब्दों के उदाहरणों में दासीसमम् (दासियों का दल) शब्द भी आया है ।⁷⁵ इस काल के जैनग्रंथों का अध्ययन करने से इस

बात का स्पष्ट रूप से संकेत मिलता है कि आदिम जातियों से बहुत सी दासियाँ और चेरियाँ बहाल की जाती थीं।⁷⁶

अन्य विषयों में गुप्तकाल में दासों की सामान्य स्थिति अपरिवर्तित रही। उन्हें पीटा जा सकता था और बेडियों में बाँधा जा सकता था।⁷⁷ वे अविश्वसनीय समझे जाते थे।⁷⁸ विधि में उनके लिए कोई स्थान नहीं था।⁷⁹ वे संपत्ति की एक इकाई समझे जाते थे और तदनुसार साझे (सामूहिक स्वामित्व) में रखे जा सकते थे⁸⁰ तथा साझेदारों के बीच बाँटे जा सकते थे।⁸¹ नारद और कात्यायन दोनों ने मनु के उस वचन को दुहराया है जिसके अनुसार दास को संपत्ति में कोई अधिकार नहीं है,⁸² किंतु कात्यायन ने यह भी कहा है कि लोगों के बीच अपने को बेचकर दास जो मूल्य पाता है, उस पर मालिक का हक नहीं है।⁸³

इन सारी बातों के होते हुए भी इतना तो स्पष्ट है कि गुप्तकाल में दासप्रथा सामान्यतया शिथिल हो गई थी। ऐसा लगता है कि वर्ण व्यवस्था ही कमजोर पड़ गई थी और इस कारण दासप्रथा में भी कमजोरी आई। वर्ण प्रथा का नियम था कि शूद्र को दास बनाना चाहिए। पर गुप्तकालीन पुराणों में जो कर्त्तव्य का वर्णन मिलता है उससे पता चलता है कि वैश्य और शूद्र अपने वर्ण धर्म का पालन नहीं करते थे। अर्थात् किसान के रूप में अन्न पैदा कर वैश्य को नहीं देते थे और शूद्र द्विजों की सेवा करने को तैयार नहीं थे। पोर वर्णसंघट्ट की स्थिति पैदा हो गई थी। इसके लिए सोचा गया कि राज्य के अधिकारियों तथा पुरोहितों को गाँव दान में दिए जाएँ ताकि वे अपनी जीविका चलाएँ और प्रदत्त क्षेत्र में शांति बनाए रखें। मजदूरी बढ़ाकर और कुछ जमीन देकर शूद्रों को संतुष्ट करने की चेष्टा की गई।

दासप्रथा के कमजोर होने का प्रमुख कारण था बँटवारों और दानों के फलस्वरूप भूमि का टुकड़ों में बँटते जाना। धर्मसूत्रों, कौटिल्य के *अर्थशास्त्र* और *मुनुस्मृति* में तथा *याज्ञवल्क्य स्मृति* में भी दासभाग (संपत्ति के बँटवारे) की जो विधियाँ हैं उनमें भूमि के बँटवारे की चर्चा नहीं है। इसकी चर्चा सर्वप्रथम नारद⁸⁴ और बृहस्पति⁸⁵ की स्मृतियों में पाई जाती है। इससे यह ध्वनित होता है कि गुप्तकाल के बीच या अंत में बड़ी बड़ी जोत रखनेवाले बड़े बड़े संपुक्त परिवार छोटे छोटे टुकड़ों में विभक्त होने लगे। जब भूमि के बँटवारे का सिद्धांत मान्य हो गया तब एक बार लोगों की आबादियों के बस जाने के बाद उत्तर भारत की उर्वर नदी घाटियों में घनी होती जा रही आबादी कृषियोग्य भूमि के विघट्टीकरण की प्रक्रिया में तेजी लाए बिना कैसे रह सकती थी? भूमि पर आबादी का भार किस प्रकार बढ़ रहा था इसका संकेत पाँचवीं शताब्दी ई. के एक पराभिलेख से मिलता है। इसमें कहा गया है कि उत्तर बंगाल (बांग्ला देश) में डेढ़ कुल्यवाप भूमि एक जगह मिलना संभव नहीं है अतः इतनी भूमि छोटे छोटे टुकड़ों में चार भिन्न भिन्न जगह में

खरीदनी पड़ी।⁸⁶ यह खरीद दान देने के लिए की गई थी, इसके उदाहरण हमें इस काल में बहुत अधिक मिलते हैं। ब्राह्मणों और देवालयों को किए गए भूमिदानों से भूमि खडन की प्रक्रिया में और भी मदद मिली। यौग्यपूर्व काल में जो पाँच पाँच सौ करीय के बड़े-बड़े प्लाट या मोर्य काल में जो बड़े बड़े राजकीय कृषिक्षेत्र थे, वे अब नहीं दिखाई पड़ते हैं। पुरामितेखों में जो एक कुल्यवाप या चार दो और एक द्रोणवाप के खेतों की चर्चा है उन्हें बड़े प्लाट नहीं कह सकते हैं।⁸⁷ पार्जितर के अनुसार एक कुल्यवाप एक एकड़ से कुछ बड़ा होता था।⁸⁸ किंतु यदि असम के कछार जिले में प्रचलित भूमिमाप कुल्यवाप को कुल्यवाप का पर्याय समझें,⁸⁹ तो कुल्यवाप का मान 13 एकड़ के लगभग हो जाएगा। एक कुल्य आठ द्रोण के बराबर होता है इसलिए ऐसा प्रतीत होता है कि उत्तरबंगाल में खेतों का विस्तार सात एकड़ से लेकर तीन एकड़ तक था। इसी काल में यदि गुजरात के अतर्गत वलभी के मैनक राजाओं के भूमि दानों (अग्रहारों) का सर्वेक्षण किया जाए तो उससे प्रकट होता है कि खेतों का विस्तार दो तीन एकड़ से अधिक नहीं था।⁹⁰ स्वभावतया जोत का रकबा कम रहने के कारण भूस्वामियों का परिवार अपने खेतों को स्वयं सँभाल सकता था स्थायी रूप से भारी सख्खा में शूद्र दास और मजदूर रखने की जरूरत नहीं थी। अतः अधिकांश दासों को छोट दिया गया होगा और एक एक कृषिक्षेत्र में दो-तीन दास से अधिक न लगते होंगे।

बताया गया है कि गुप्तकाल में ब्राह्मणों का अग्रहार (भूमिदान) दिए जाने से निजी उद्यम द्वारा ग्रामव्यवस्था को बढ़ावा मिला होगा,⁹¹ यह बात मध्य और दक्षिण भारत के अविकसित क्षेत्रों में सभव रही होगी, किंतु उत्तर बंगाल में जहाँ एक जगह भूमि प्राप्त करना कठिन था अथवा गुजरात में नहीं। या तो केवल परती और अविकसित फ़जिल भूमि शूद्र जनो के हाथ बंशोबस्त की गई होगी क्योंकि पुराने किसान अपनी आबाद जमीन को छोड़ना न चाहते होंगे अथवा आदिवासी कर्षकों को ही ब्राह्मणीय समाज व्यवस्था में अंतर्भुक्त कर लिया गया होगा। कृषि उत्पादन में लगाए जानेवाले दासों और श्रमिकों की धीरे-धीरे छैटनी हो जाने से उन्हें स्वतंत्रता तो मिली ही साथ ही बटाईदारों या स्वतंत्र किसानों के रूप में अपना कायापलट करने के लिए पृष्ठभूमि तैयार करने में मदद भी मिली।

वैश्य कर्षक थे यह परंपरागत विचार इस काल के साहित्य में भी दुहराया गया है।⁹² अमरकोश में कर्षक के पर्याय वैश्य वर्ग में गिनाए गए हैं।⁹³ किंतु यह मानने का भी आधार है कि शूद्र भी कर्षक हो जाते थे। मनु की भौति विष्णु और दानवत्वय से भी प्रकट होता है कि आपी उपज पर शूद्रों को खेत दिया जाता था।⁹⁴ इससे यह सिद्ध होता है कि पट्ट देने की परिपाटी जोर पकड़ती जा रही थी। धीरे धीरे उन्होंने भूमि पर स्थाई कब्जा पा लिया। इस काल (250-350 ई. सन) में पल्लवों के, जिनका शासन दक्षिण आंध्र प्रदेश और

उत्तर तमिलनाडु पर था, एक दानपत्र से ज्ञात होता है कि जब भूमि ब्राह्मणों को दे दी गई तब भी उस पर चार बटाईदार (आर्थिक) बने रहे।⁹⁵ इस दानपत्र में दो कोलिकों के हस्ताक्षरों का भी उल्लेख है,⁹⁶ जो खेत जाति के कृषक या कृषि मजदूर रहे होंगे।⁹⁷ इसी काल के एक दूसरे पल्लव दानपत्र में कहा गया है कि अतुक⁹⁸ नामक व्यक्ति द्वारा आबाद किया हुआ चार निवर्तनों का एक प्लाट हस्तांतरित किया गया। यह अतुक भी बटाईदार रहा होगा। इससे यह ध्वनित होता है कि अविकसित इलाकों में भूमि का हस्तांतरण हो जाने पर भी बटाईदार उस भूमि से बेदखल नहीं किए जा सकते थे वे सम्भवतया शूद्र की कोटि में थे। नारद ने कीनाश (किसान) की गणना उन लोगों में की है जो साक्षी बनाने के पात्र नहीं हैं।⁹⁹ सातवीं शताब्दी के एक टीकाकार असहाय¹⁰⁰ ने इस 'कीनाश' शब्द का अर्थ शूद्र किया है।¹⁰¹ यह व्याख्या ठीक प्रतीत होती है, क्योंकि कीनाश के बाद शूद्र स्त्री से उत्पन्न पुत्र के बारे में भी नारद ने कहा है कि वह साक्षी होने का पात्र नहीं है।¹⁰² इससे लक्षित होता है कि शूद्र सम्भवतया किसान समझे जाते थे। *बृहत्संहिता* से भी इसकी पुष्टि होती है। खेतों के सीमा विवाद में आगे रहनेवाले शूद्र के लिए उसमें कठोर शारीरिक दंड का विधान है।¹⁰³ यह स्पष्ट है कि वे ऐसे विवादों में खेत के मालिक के रूप में ही अगुआ हो सकते थे। *शारङ्गदेय पुराण* में ग्राम उस बस्ती को कहा गया है जहाँ बहुत से शूद्र जन हो और कृषक लोग समृद्ध हों।¹⁰⁴ इन कृषकों में कुछ शूद्र भी रहे होंगे। कात्यायन का विधान है कि यदि कोई ऋण न चुका सके तो उससे काम कराकर ऋण वसूला जाए और यदि वह काम करने योग्य भी न हो तो उसे जेल भेज दिया जाए। किंतु यह विधान निचने तीन वर्गों के किसानों पर लागू है ब्राह्मण पर नहीं।¹⁰⁵ *बृहत्संहिता* में कहा गया है कि दक्षिण में आग लगने से उग्रों और वैश्यों को कष्ट होगा और पश्चिम में आग लगने से शूद्रों और कृषकों को।¹⁰⁶ इससे ध्वनित होता है कि शूद्र और कृषक एक दूसरे के बड़े करीब माने जाते थे। इस प्रकार उपर्युक्त निर्देशों से यह प्रकट होता है कि शूद्र धीरे धीरे किसान होते जा रहे थे।

मध्य भारत के एतत्कालीन दानपत्रों में कर चुकानेवाले कुटुंबिन् और कारु लोगों का बार बार उल्लेख है।¹⁰⁷ इसमें कोई संदेह नहीं कि कारु कामगार होने के नाते शूद्र थे किंतु उतनी ही दृढ़ता के साथ कुटुंबिन् के विषय में नहीं कहा जा सकता है। कुटुंबिन् का अर्थ कृषक¹⁰⁸ या घरेलू चोर¹⁰⁹ किया गया है। ऐसा भी बताया गया है कि सम्भवतया कुटुंबिन् पेशेवर कारीगरों के ऐसे वर्ग के लोग कहलाते थे जो जीविना के गाण साधन के रूप में खेती करते थे।¹¹⁰ किंतु प्रतीत होता है कि कारु के विपरीत कुटुंबिन् लोग कृषिकर्मी गृहस्थ होते थे। प्राचीन पालि ग्रंथों में ये धनवान गृहस्थ¹¹¹ प्रतीत होते हैं और सम्भवतया वे वैश्य रहे होंगे। कोटिल्य के अर्थशास्त्र में गणपति शास्त्री ने बटाई खेती करनेवाले

कुटुंबिन् लोगों को शूद्र माना है।¹¹² ऐसा लगता है कि कुनबी जो महाराष्ट्र में पाए जाते हैं और कुर्मी जो बिहार में पाए जाते हैं, कुटुंबिन् से ही सबंध रखते हैं। आजकल ये दोनों शूद्र माने जाते हैं पर यह परिवर्तन सम्भवतया गुप्तकाल में प्रारम्भ हुआ। अतएव यह असम्भव नहीं कि गुप्तकाल के करदाता कृषक परिवारों में शूद्र भी शामिल थे।

पुनश्च, यदि 'उपरिकर' शब्द का अर्थ अस्थायी किसानों से लिया जानेवाला कर विशेष माना जाए¹¹³ तो ऐसा प्रतीत होता है कि पूर्ववर्ती काल में जो दास और कर्मकर राज्य के या वैयक्तिक स्वामियों के कृषि क्षेत्रों में काम करते थे, उन्हें इस काल में अस्थायी रूप से खेत मिलने लगा था।

सम्भवतया कृषकों की सख्या बढ़ने भूमि पर आबादी का भार अधिक होने और ऊँची दर पर कर चुकाने में नए किसानों के असमर्थ होने के कारण ही भूमि-राजस्व उपज के चतुर्थांश से घटाकर षष्ठांश कर दिया गया।¹¹⁴ बृहस्पति का वचन है कि राजा खेती के स्वरूप और उसकी उपज को देखते हुए षष्ठांश अष्टमांश या दशांश उपज ले सकता है।¹¹⁵

सातवीं शताब्दी ई. के पूर्वार्द्ध में हुआन चाङ ने शूद्रों को खेतिहरों के वर्ग के रूप में वर्णित किया है।¹¹⁶ *जुलिह पुताण* से इस वर्णन की पुष्टि होती है। वहाँ कृषि को शूद्र का कर्म बताया गया है।¹¹⁷ किंतु प्रतीत होता है कि यह महत्वपूर्ण परिवर्तन गुप्तकाल में हुआ होगा। कृषक वर्गों में बहुत बड़ा भाग शूद्र का है,¹¹⁸ यह धारणा गुप्तकाल के विषय में जितनी सही होगी उतनी शायद पूर्ववर्ती काल के विषय में नहीं।

अपरिपक्व सुम्राद के तौर पर ऐसा विचार पेश किया जा सकता है कि इस महापरिवर्तन के आगमन में लोहे के प्रयोग का व्यापक प्रचलन भी सहायक हुआ होगा। *अमरकोश* में लोहे के सात नाम और लोहे के विकार (जंग) (आयरन रस्ट) के दो नाम आए हैं।¹¹⁹ और इस काल के एक बौद्ध ग्रंथ में धातुओं का सविस्तार वर्गीकरण किया गया है।¹²⁰ *अमरकोश* में फाल के भी पाँच नाम दिए गए हैं।¹²¹ जिससे यह अर्थ निराला जा सकता है कि ये परम महत्वपूर्ण कृषि उपकरण सदा तैयार मिलते थे और खेती गहन रूप से की जाती थी। इस औजार की प्रचुर मात्रा में उपलब्धि के बिना पहले जमाने के दास कर्मकर और आदिवासी जन तथा उच्च वर्णों के अधिकाधिक परिवार—ये सब लोग खेती के काम में नहीं लग पते। दुर्भाग्यवश, उत्तर भारत की ग्रामीण बस्ती के विविध सस्तरों के उत्खनन की ओर अभी तक ध्यान नहीं दिया गया है जिससे यह पता चलता है कि पूर्वकाल में लोहे के कृषि उपकरणों का प्रयोग किस हद तक होता था। यों स्मृतिकारों ने बताया है कि मजदूरों को औजार दिए जाते थे जो काम के बाद वापस कर देने पड़ते थे।¹²² किंतु कृषि मजदूर स्वयं अपने औजार रखे बिना काश्तकार नहीं बन सकते थे। ये

औजार उन्हें इस काल में विकासोन्मुख सौह उद्योग की बढ़तीत ही मिलते होंगे ।

इस काल में शूद्र कारीगरों के महत्व में वृद्धि हुई । पूर्ववर्ती काल के स्मृतिकारों ने शूद्रों को शिल्पकर्म की अनुमति उसी दशा में दी है जब वे द्विज की सेवा करके अपनी जीविका न घटा सकें । इस काल में आकर यह शर्त हटा ली गई ¹²³ और शिल्पकर्म शूद्रों के सामान्य कर्तव्यों में आ गया । ¹²⁴ बृहस्पति ने शिल्प का अर्थ किया है सोने हीन धातु, काष्ठ, धागे, पत्थर और चमड़े का काम । ¹²⁵ अथर्ववेद में शिल्पियों की सूची शूद्र वर्ग में है , इसमें सामान्य शिल्पियों उनके सघ (श्रेणी) के प्रधानों, मातियों घोड़ियों, राजमित्रियों, जुनाहों दर्जियों चित्रकारों, शस्त्रकारों चर्मकारों, लुहारों, शय शिल्पियों और ठठेरों में प्रत्येक के दो नाम हैं । ¹²⁶ इस सूची में स्वर्णकार के चार नाम और बर्दई के पाँच नाम हैं । ¹²⁷ अमर ने छोट बजानेवाले पानीवाने, बशी और वीणा बजानेवाले ¹²⁸ अभिनेता, नर्तक और कलाबाज इन सभी का समावेश भी शूद्र वर्ग नामक प्रकरण में किया है । ¹²⁹ इस सूची से सिद्ध होता है कि शूद्र सभी प्रकार के शिल्पों और कलाओं का व्यवसाय करते थे । ¹³⁰

यह पुराना नियम कि शिल्पी लोग मास में एक दिन राजा का काम करेंगे, बृहस्पति ने भी दुहराया है । ¹³¹ यह नियम चालू था क्योंकि पश्चिम भारत में मिले छठी शताब्दी ई के एक उत्कीर्ण लेख में कहा गया है कि ग्रामश्रेष्ठ (वारिक) सुनारों, रथकारों, नापितों और कुम्हारों से बेगारी (विष्टि) लें । ¹³² बसिष्ठ का विधान है कि शिल्प द्वारा अर्जित धन पर करारोपण नहीं किया जाना चाहिए । ¹³³ यौरोत्तर काल में केवल बुनकरों पर कर लगाया गया था । ¹³⁴ अगर इस काल में शिल्पियों पर कर लगाने की परिपाटी चल पड़ी । शांतिपर्व में यह विधान है कि शिल्पियों और व्यापारियों के उत्पादन की स्थिति और शिल्प के प्रकार को देखते हुए उन पर कर लगाया जाना चाहिए । करनिर्धारण उत्पादित वस्तुओं की सज्जा के आधार पर किया जाए और उसकी बसूती जिन्स के रूप में की जाए । ¹³⁵ इसमें कोई संदेह नहीं कि शिल्पी राजा को कर चुकाते थे क्योंकि यह बात इस काल के उत्कीर्ण लेखों में बार बार आई है । दक्षिण भारत में प्राप्त 446 ई के एक पल्लव अभिलेख से ज्ञात होता है कि लुहार चमार, बुनकर और माई तक राजा को कर देते थे । ¹³⁶ इन सारी बातों से यह प्रमाणित होता है कि इस काल में शूद्र शिल्पियों की आर्थिक स्थिति सुधरी थी और समाज में उनका महत्व बढ़ा था । *अथर्वसूत्र* के एक सदर्म की टीका से प्रकट होता है कि शूद्र भी शिल्पी अभिनेता आदि के व्यवसाय से धन अर्जित करके नागरिक अर्थात् सम्मानित एवं प्रतिष्ठित नागरिक बन सकते थे । ¹³⁷

करारोपण संबंधी विधानों से प्रकट होता है कि कारीगर लोग जिस प्रकार मौर्यकाल में राज्य द्वारा नियोजित और नियंत्रित रहते थे उस प्रकार इस काल में नहीं रह गए थे । शायद राजधानी में रहनेवाले कारीगर ¹³⁸ राजाश्रित रहते होंगे । किंतु गाँवों के कारीगरों

का जो बार बार उल्लेख मिलता है, उससे प्रकट होता है कि जनपदों में उनकी सख्या कहीं अधिक थी, जहाँ वे कुछ न कुछ स्वतन्त्रता के साथ रह सकते थे और काम कर सकते थे।

सभों के सुदृढ़ होने से कारीगरों का महत्व बढ़ता गया। ये सभ (श्रेणियों) राजपानियों और नगरों के सगठन का अंग माने जाते थे।¹³⁹ ये स्पष्टतया कारीगरों और व्यापारियों के सभ थे।¹⁴⁰ जहाँ प्राचीन विधिग्रन्थों और कौटिल्य के *अर्थशास्त्र* में कहा गया है कि राजा को सभों के रीति रिवाजों (श्रेणियों) का आदर करना चाहिए,¹⁴¹ वहाँ गुप्तकाल के विधिग्रन्थों में राजा को उपदेश दिया गया है कि वह सभों में प्रचलित रीति रिवाजों (सूदियों) का पालन कराए।¹⁴² बृहस्पति ने कहा है कि सभों के प्रधान अन्य लोगों के प्रति विहित नियमों के अनुसार जो कुछ भी करे, राजा को उसका समर्थन करना होगा, क्योंकि वे कार्य व्यवस्थापक के रूप में नियुक्त घोषित हैं।¹⁴³ उन्होंने चेताया भी है कि यदि देशाचार, जात्याचार और कृताचार का पालन न किया जाएगा तो प्रजा असंतुष्ट होगी और उससे संपत्ति घटेगी।¹⁴⁴ इससे प्रतीत होता है कि सभ जैसा चार्ज वैसा करने के लिए स्वतंत्र थे और राजा को उनका निर्णय मानना पड़ता था।¹⁴⁵ दूसरे शब्दों में सभ उत्पादन की बहुत कुछ स्वतंत्र इकाइयों के रूप में काम करनेवाले और राजकीय नियंत्रण से परे प्रतीत होते हैं। वे पूर्ववत् निक्षेप के रूप में धन प्राप्त करते थे, उस पर ब्याज चुकाते थे और स्पष्टतया उस धन को अपने व्यापार में लगाते थे जैसा कि इंदौर में स्थापित तैलिक सभ के पाँचवीं शताब्दी ई के एक उत्कीर्ण लेख से ज्ञात होता है।¹⁴⁶ ऐसे कार्यकलापों के सहारे वे स्वभावतया समृद्धिशाली हो जाते थे, जैसा कि पाँचवीं शताब्दी ई में मदसौर के रेशमी वस्त्र बुनकरों द्वारा किए गए एक सूर्यमंदिर के निर्माण और मरम्मत से सिद्ध होता है।¹⁴⁷ यह समझना गलत होगा कि ब्राह्मण पुरोहितों की शक्ति के बढ़ने पर सभों का पतन होने लगा।¹⁴⁸ ब्राह्मण स्मृतिकारों ने सभों को भ्रान्तता दी है। इतना ही नहीं, बल्कि गुप्तकाल के पुण्यमिलेखों में दो सभों को या तो ब्राह्मणों का सपोषण प्राप्त था या ब्राह्मण भी उससे सबद्ध थे।¹⁴⁹

नियोजकों और कर्मकरों के पारस्परिक संबंध के विषय में जो नियम मिलते हैं उनसे प्रकट होता है कि शूद्रवां से बहाल किये जानेवाले कई छोटे के कर्मकरों की स्थिति में सुधार हुआ। बताया जा चुका है कि अंगीकृत कार्य पूरा न करने पर कौटिल्य ने 12 पण जुर्माना विहित किया है, जो उनके द्वारा विहित मजदूरी का पाँच गुना से बीस गुना तक है।¹⁵⁰ किंतु गुप्तकाल के अधिकांश स्मृतिकारों ने यह नियम बनाया है कि यदि कर्मकर मजदूरी लेकर काम न करे तो उससे मजदूरी का दुना जुर्माना लिया जाए।¹⁵¹ लेकिन बृहस्पति ने ऐसी स्थिति में कर्मकर की क्षमता के अनुसार अतिरिक्त जुर्माने का विधान किया है।¹⁵² विष्णु का वचन है कि कोई कर्मकर अपना काम पूरा न करे तो वह अपनी पूरी

मजदूरी नियोजक को चुकाने के साथ साथ सौ पण जुर्माना राजा को चुकाए।¹⁵³ परंतु इस विधान को उन्होंने एक और नियम बनाकर प्रतिसतुलित कर दिया है, जिसमें काम पूरा न कराने पर नियोजक के लिए भी वैसा ही दंड विहित किया गया है।¹⁵⁴ इस सबंध में वृहस्पति ने कुछ ऐसे नियम दिए हैं जो इस काल के अन्य विधिग्रंथों में नहीं मिलते। एक नियम में वृहस्पति ने किसी विवेचना के बिना ही मनु का वह वचन उतार लिया है जिसमें कहा गया है कि यदि कोई कर्मकर शारीरिक रूप से स्वस्थ होते हुए भी केवल दर्पवश अंगीकृत कर्म पूरा न करे तो वह अपनी मजदूरी से वंचित होगा और साथ ही आठ कृष्णल के दंड का भी भागी होगा।¹⁵⁵ किंतु आगे उन्होंने यह भी कहा है कि यदि कर्मकर अपना काम पूरा न करे तो वह अपनी मजदूरी से वंचित होगा और उस पर न्यायालय में मुकदमा चलाया जाएगा।¹⁵⁶ वृहस्पति ने कर्मकर के हित की रक्षा के लिये नियम बनाया है कि यदि नियोजक किसी कर्मकर को काम पूरा कर देने पर भी मजदूरी न दे तो उसे राजा उचित दंड देगा।¹⁵⁷ नारद ने यह भी कहा है कि ऐसी स्थिति में नियोजक से ब्याजसहित मजदूरी दिलाई जाएगी।¹⁵⁸ यह स्पष्टतया उस नियम के प्रवर्तन के लिए कहा गया है, जिसके अनुसार नियोजित सेवक को प्रतिज्ञात मजदूरी नियमित रूप से देते रहना नियोजक का कर्तव्य है।¹⁵⁹ इनके एक अन्य नियम का उल्लेख पड़ते किया जा चुका है जिसमें उन्होंने कहा है कि यदि भारवाहक नियोजक के दोष से काम अधूरा रह जाए तो उसे उतने ही काम का पारिश्रमिक मिलेगा, जितना उसने पूरा किया हो।¹⁶⁰ यह नियम संभवतया अन्य प्रकार के कर्मकरों पर भी लागू किया गया होगा।

घरवाहों के बारे में जो विधान हैं, उनमें इस बात पर जोर दिया गया है कि घरवाहों को सोंपे गए पशुओं की रक्षा करना उनका कर्तव्य है,¹⁶¹ किंतु पशुओं के नष्ट होने पर मृत्युदंड का विधान, जोकि कौटिल्य ने किया है नहीं पाया जाता है। फिर भी वृहस्पति ने कहा है कि घरवाहों के जिम्मे लगाया गया पशु यदि फसल को नुकसान पहुँचाए तो घरवाहों को पीटना चाहिए।¹⁶²

इस प्रकार कुल मिलाकर, काम न करने का दंड जिसका कठोर धीर्यकाल में था उतना इस काल में न रहा और कुछ ऐसे नियम बने जिनसे नियोजक की ओर से मजदूरी न चुकाए जाने या बुरा बर्ताव किए जाने की स्थिति में कर्मकरों के हितों की रक्षा हो। फिर इस काल के स्मृतिग्रंथों में कर्मकरों के लिए प्रेरणादायक पारितोषिक का भी विधान किया गया है। कौटिल्य ने केवल बुनकरों के लिए पारितोषिक की सिफारिश की है।¹⁶³ किंतु याज्ञवल्क्य ने कहा है कि कर्मकर आश्रय से अधिक काम करे तो उसके लिए अतिरिक्त पारिश्रमिक दिया जाए।¹⁶⁴ अतः गुप्तकाल में नियोजकों और कर्मकरों के पारस्परिक संबंध के विषय में जो व्यवस्था दिखाई पड़ती है उससे यह धारणा बनती है कि पूर्व काल की

तुलना में इस काल में नियोज्य-नियोजक सबंध अधिक सदय और उदार था, और परिणामस्वरूप यह अनुमान किया जा सकता है कि मजदूरी पर खटनेवाले शूद्र वर्ग के लोगों की आर्थिक स्थिति में सुधार हुआ।

गुप्तकाल में वाणिज्य को भी शूद्रों का कर्तव्य माना जाने लगा। यानवल्क्य कहते हैं कि यदि शूद्र द्विजाति की सेवा से अपनी आजीविका चलाने में असमर्थ हो तो वह वाणिज्य कर सकता है।¹⁶⁵ बृहस्पति कहते हैं कि हर प्रकार की वस्तुओं की बिक्री करना शूद्रों का सामान्य कर्तव्य है।¹⁶⁶ पुराणों में भी कहा गया है कि शूद्र क्रय विक्रय¹⁶⁷ और व्यापारिक लाभ से जीवननिर्वाह कर सकता है।¹⁶⁸ सम्मिलित व्यापार का साझेदार यदि शूद्र हो तो राजा को अपने लाभ का षष्ठ्यांश देगा, वैश्य हो तो नवमांश, क्षत्रिय हो तो दशांश और ब्राह्मण हो तो बीसवाँ अंश।¹⁶⁹ इससे प्रकट होता है कि शूद्रों के लिए व्यापार की शर्तें उतनी अनुकूल नहीं थीं, जितनी उच्च वर्णों के लिए। इतना ही नहीं, भले शूद्र कुछ वस्तुओं के क्रय विक्रय से परहेज रखते थे, जैसे मद्यविक्रय,¹⁷⁰ किन्तु इतना तो निश्चित है कि शूद्र व्यापार कर सकते थे और इस विषय में ब्राह्मण स्मृतिकारों ने न केवल शूद्रों और वैश्यों के बीच अपितु शूद्रों और दो उच्चतम वर्णों के बीच भी भेदभाव खत्म कर दिया है। सामान्यतया शूद्र लोग पैकार (विदेहक) का काम करते थे। इस काल के स्मृतिकारों ने *अर्थशास्त्र* के इस नियम को दुहराया है कि पैकार को विक्रयागम का दसवाँ भाग मिलना चाहिए।¹⁷¹ किन्तु शातिपर्व में इसे बढ़ाकर सातवाँ भाग कर दिया गया है।¹⁷² शायद यह परिवर्तन गुप्तकाल की स्थिति का सूचक है।

व्यापार और वाणिज्य की तीसरी शताब्दी में भारी उन्नति हुई,¹⁷³ और इनकी तरफ़ी में शिल्पी और व्यापारी के रूप में शूद्रों की भूमिका महत्वपूर्ण थी। संभवतया गुप्तकाल में किसान के रूप में भी शूद्रों ने प्रगति की और देश के कृषिभूलक अर्थतंत्र को सुदृढ़ बनाए रहे।

किन्तु उच्च वर्णों के लोगों की तुलना में शूद्रों का जीवनस्तर पूर्ववत् निम्न बना रहा। वराहमिहिर ने गृहनिर्माण के बारे में जो नियम दिये हैं उनके अनुसार ब्राह्मण के घर में पाँच कमरे क्षत्रिय के घर में चार वैश्य के घर में तीन और शूद्र के घर में दो होने चाहिए। हर स्थिति में मुख्य कमरे की लंबाई चौड़ाई चारों वर्णों की हैसियत के अनुसार भिन्न भिन्न होनी चाहिए।¹⁷⁴ ऐसे नियमों का पालन तो शायद कट्टर ब्राह्मण लोग ही करते होंगे, फिर भी इनसे प्रकट होता है कि निम्न वर्णों के लोगों के बारे में ऐसा नहीं सोचा जा सकता कि वे अच्छे भवनों में रहते हों।

इस काल में भी हमें शूद्र राजाओं की चर्चा मिलती है जैसे सौराष्ट्र अवन्ति, अबुर्द और मालवा के। इनके साथ साथ परंपरागत शूद्र आभीर¹⁷⁵ और भ्लेच्छ राजाओं का भी

उल्लेख मिलता है, जो सभी सिंधु और काश्मीर प्रदेशों में शासन करनेवाले बताए गये हैं। पार्जिटर ने इनका समय चौथी शताब्दी ई. सन् बताया है।¹⁷⁶ परंतु इन्हें जो शूद्र कहा गया है इसका कारण यह नहीं है कि वे शूद्र वर्ग के थे, बल्कि इसलिए कहा गया है कि इन जनजातीय या विदेशी शासकों ने ब्राह्मणों को विशेष सरक्षण नहीं प्रदान किया था और वे ब्राह्मणधर्म के अनुयायी नहीं थे।¹⁷⁷ किंतु एक नाटक में एक चरवाहे के राजा हो जाने की कथा आई है।¹⁷⁸ याज्ञवल्क्य ने प्राचीन धर्मशास्त्र दुहराया है कि स्नातक को ऐसे राजा से दान नहीं लेना चाहिए, जो क्षत्रिय न हो। उनके ध्यान में उस समय ऐसे ही राजा लोग (या तो जनजातीय या शूद्र) रहे होंगे।¹⁷⁹ किंतु कालक्रमेण इन शासकों को ब्राह्मणों ने मान्यता देकर सम्मान्य क्षत्रिय बना दिया।

मरियों की निपुक्ति के विषय में याज्ञवल्क्य और कामदक ने उसी पुराने मत की दुहराया है कि वे कुलीन और वैश्य हों।¹⁸⁰ जिससे शूद्रों के मंत्री बनने की संभावना ही नहीं रह जाती। किंतु शांतिपूर्व में नई व्यवस्था स्थापित की गई है, जिसके अनुसार आठ व्यक्तियों की मंत्रिपरिषद में चार ब्राह्मण, तीन राजभक्त, शिष्ट और विनीत शूद्र और एक सूत रखे जाएँ।¹⁸¹ हमें ज्ञात नहीं कि इस व्यवस्था का कहीं तक पालन हुआ किंतु यह शूद्रों के प्रति ब्राह्मण समाज के रुख में महत्वपूर्ण परिवर्तन का सूचक तो है ही।

न्यायाधीशों और सम्मों (कौंसिलरों) की निपुक्ति में ऐसी उदारता के चिह्न नहीं मिलते। याज्ञवल्क्य ने कहा है कि राजा विद्वान् ब्राह्मणों की सहायता से न्याय करे जहाँ राजा स्वयं न्याय करने में असमर्थ हो वहाँ वह इन ब्राह्मणों से न्याय कराए।¹⁸² कात्यायन ने यह भी कहा है कि ब्राह्मण न मिले तो क्षत्रिय या वैश्य न्यायाधिकारी बनाया जाए, लेकिन शूद्र का सर्वथा परिहार किया जाए।¹⁸³ ग्रीक यही विचार बृहस्पति ने सम्मों की निपुक्ति के बारे में व्यक्त किया है।¹⁸⁴ उन्होंने मनु की उस चेतावनी को भी दुहराया है कि जो राजा शूद्र (वृषल) की सहायता से राजकाज करेगा, उसके राज्य के बल और कोष का क्षय होगा।¹⁸⁵

किंतु विषय (जिला) स्तर पर प्रशासन के कार्य में शिल्पियों के मुखिया का कुछ हाथ रहता था और वह शूद्र होता था। दामोदरपुर में मिले 433 और 438 ई. के दो ताम्रपत्रों से ज्ञात होता है कि प्रथमकुलिक कृतिमित्र कोटिर्षभ (उत्तर बंगाल स्थित) की जनपद सभा का सदस्य था जो कुमारामात्य के अधीन था।¹⁸⁶ कुलिक शब्द का अर्थ कोई नगर न्यायाधीश प्रवर (सीनियर टाउन जज) लगाने है।¹⁸⁷ तो कोई बणिक्।¹⁸⁸ किंतु ऐसा अर्थ पूर्वकालीन ग्रंथों से समर्थित नहीं है। संभव है कि यह कुलिक शब्द *अमरकोश* का कुलक हो जिसका अर्थ है शिल्पियों का प्रधान और यह उक्त ग्रंथ में शूद्र वर्ग में आया है।¹⁸⁹ लगता है, यह शब्द शिल्पी के अर्थ में *नारद स्मृति* में भी आया है जहाँ कुलिक की गणना

असत् साक्षियों में करी गई है।¹⁹⁰ अतः प्रथमकुलिक का अर्थ होगा कुलिकों में प्रथम,¹⁹¹ अर्थात् शिल्पिसभ का अध्यक्ष, और इसी नाते वह उत्तर बंगाल स्थित कोटिद्वर्ष जिले की सभा में स्वागत किया होगा। शायद वैशाली जिला मुख्यालय में भी यही परिपाटी रही होगी, जहाँ दो प्रथमकुलिकों की अलग अलग मुद्राएँ पाई गई हैं।¹⁹² शिल्पिसभों के प्रधान को जनपदीय प्रशासन में जो स्थान दिया गया है, वह इस काल में उनके बढ़ते हुए महत्व के अनुरूप ही है। इसका आभास हमें इस काल के एक जैन ग्रन्थ में भी मिलता है, जिसमें बड़ई अर्थात् वास्तुकार को चतुर्दश स्तलों में गिनाया गया है।¹⁹³ इन सब बातों से प्रकट होता है कि शूद्र शिल्पियों की नागरिक प्रतिष्ठा में कुछ सुधार हुआ।

सामान्यतया शूद्र छोटे छोटे प्रशासनिक कार्य करते रहे। कामदक ने कौटिल्य के इस विचार को दुहराया है कि घरेलू सेवकों से राज्य के ऊँचे अधिकारियों की गतिविधि के संबंध में जानकारी प्राप्त करने का काम लिया जाए।¹⁹⁴ नारद ने कहा है कि चट्टालों जल्लानों (धणिकों) और इस तरह के अन्य लोगों से गाँव के भीतर चोरों का पता लगाने का काम लिया जाए और गाँव के बाहर रहनेवाले गाँव के बाहर चोरों का पता लगाएँ।¹⁹⁵

न्यायप्रशासन में पुराने भेदभाव पूर्ववत् बने रहे। बृहस्पति ने नियम बनाया है कि साक्षी कुलीन हों और नियमपूर्वक वेदों और स्मृतियों में विहित धार्मिक क्रम करनेवाले हों।¹⁹⁶ इनसे शूद्र स्वतः बहिष्कृत हो जाते हैं। शूद्र शूद्रों के लिए ही साक्षी हो सकते हैं, इस नियम को इस काल के स्मृतिकारों ने भी दुहराया है।¹⁹⁷ कात्यायन कहते हैं कि किसी मुकदमे में अभियुक्त के खिलाफ गवाही वही दे सकता है जो जाति में उसके समकक्ष हो। निम्न जाति का वाणी उच्च जाति के साक्षियों से अपना वाद प्रमाणित नहीं करा सकता है।¹⁹⁸ नारद ने जो असत् साक्षियों की सूची दी है उसमें जादूगर, नट, भयविक्रमी, तेली, महावत, धर्मकार, चट्टाल, शूद्र किसान (कीनाश), शूद्रापुत्र और जाति बहिष्कृत (पतित) लोग समाविष्ट हैं।¹⁹⁹ नारद ने साम्य देने में पुरानी वर्णभेदमूलक व्यवस्था में कुछ सुधार लाते हुए कहा है कि सभी वर्णों के वाद में सभी वर्णों के साक्षी लिए जा सकते हैं।²⁰⁰ अधिचार चोरी अवमानन, और हमले के मामलों में कोई भी साक्षी हो सकता है।²⁰¹ घरों और छेतों के सीमाविवाद में बृहस्पति के अनुसार, कृषक शिल्पी मजदूर चरवाहा शिकारी उन्च्छक (सिल्ला बीननेवाला) कद खोदनेवाले और कैवर्त (मधुवा) नैसर्गिक साक्षी हो सकते हैं।²⁰² यह महत्वपूर्ण परिवर्तन है क्योंकि याज्ञवल्क्य ने यह प्रतिष्ठा केवल छेतों के सीमाविवाद में, मात्र चरवाहों किसानों और वनचारियों को दी है।²⁰³ मनु ने तो इस विषय में इससे भी अधिक अनुदारता बरती है क्योंकि उन्होंने केवल ग्रामसीमा के विवाद में ही शिकारियों, बहेलियों, चरवाहों मधुओं कद खोदनेवालों सपेरों सिल्ला बीननेवालों और वनचारियों को साक्षी बनाने की अनुमति दी है और वह भी वहाँ जहाँ दो चार पड़ोसी गाँवों में साक्षी न

मिलें।²⁰⁴ गृहस्थति ने जो साक्षी गिनाए हैं वे अधिकांशतया शूद्र वर्ण के हैं, अतः उनकी इस व्यवस्था से शूद्रों की प्रतिष्ठा में महत्वपूर्ण वृद्धि हुई है जो किसान और कारीगर के रूप में इनकी नई हैसियत के अनुरूप है। यह महत्वपूर्ण अधिकार है, क्योंकि सीमाविवाद स्वभावतया अन्य प्रकार के किराी भी विवाद से अधिक मात्रा में उठते रहे होंगे।

फिर भी इस काल के स्मृतिकारों ने पूर्ववत्, गवाही लेते समय दी जानेवाली चेतावनी को, भिन्न भिन्न वर्णों के लिए भिन्न भिन्न बनाए रखा है। इसमें शूद्रों को दी जानेवाली चेतावनी सबसे कड़ी है।²⁰⁵

दिव्यों में (देवी साधनों से दोष पता लगाने में) वर्णभूलक भेद व्यवहार, जो मनु में नहीं पाया जाता है,²⁰⁶ इस काल के स्मृतिकारों ने स्थापित किया है।²⁰⁷ याम्यवत्स्य ने कहा है कि अग्नि जल और विष का दिव्य केवल शूद्र से कराया जाए और ब्राह्मण से तुला दिव्य कराया जाए।²⁰⁸ इस संबंध में उन्होंने क्षत्रिय और वैश्य का उल्लेख नहीं किया है, किंतु अन्य स्मृतिकारों ने कहा है कि ब्राह्मण की परीक्षा तुला से की जाए, क्षत्रिय की अग्नि से वैश्य की जल से और शूद्र की विष से।²⁰⁹ किंतु यहीं भी गृहस्थति ने यह विकल्प रख दिया है कि सभी वर्णों से सभी ऋष्य कराए जा सकते हैं, सिर्फ विषवाला दिव्य ब्राह्मण से न कराया जाए।²¹⁰ नारद का भी वैकल्पिक नियम है कि विष दिव्य क्षत्रिय, वैश्य और शूद्र से कराया जा सकता है।²¹¹ विष्णु ने कहा है कि यह ऋष्य ब्राह्मण से नहीं कराया जा सकता है।²¹² जैसा कि नारद और वात्स्यायन का भी मत है।²¹³ विष्णु ने नकारे गए निषेध या घोरी या सूट के माल के मूल्य के अनुसार शूद्रों के लिए विभिन्न प्रकार के शपथ और अभिमन्त्रित जल पिलाकर दिव्य कराने का विधान किया है।²¹⁴ यदि मूल्य आये सुवर्ण से अधिक हो तो न्यायाधीश शूद्र से तुला अग्नि-जल और विष चारों में से कोई भी दिव्य करा सकता है।²¹⁵ किंतु विष्णु ने इन चारों दिव्यों के प्रयोग के बारे में विस्तृत नियम बताते हुए भी²¹⁶ अन्य स्मृतिकारों की भांति वर्णभेद से दिव्यभेद का विधान नहीं किया है। शायद ब्राह्मणों के विषय में कुछ विशेष अनुग्रह दिखाया गया है, जिनसे विषदिव्य नहीं कराया जा सकता है। इसके सिवा दिव्य के विषय में वर्णभूलक व्यवहार भेद नहीं होता था। जल का दिव्य तीसरी शताब्दी ई. में संभवतया सातवाहन्यों के राज्य में चलता था।²¹⁷ परंतु यह किसी खास वर्ण में ही चलता था इसका कोई प्रमाण नहीं है। फिर भी ऐसा प्रतीत होता है कि जो कबीले और विदेशी जन ब्राह्मण समाज में लीन होने की प्रक्रिया में थे उनके बीच भिन्न भिन्न प्रकार के दिव्य प्रचलित रहे होंगे। इसलिए वात्स्यायन ने कहा है कि अस्पृश्यों, अधर्मों, दासों और भ्लेच्छों के जो अपने दिव्य हैं उनसे वे ही दिव्य कराए जाएं।²¹⁸

मनु का विधान है कि न्यायालय में अर्जी वर्ण के क्रम से सुनी जाए।²¹⁹ किंतु इस काल के स्मृतिकारों ने शायद इस नियम का उल्लेख नहीं किया है। फिर भी

व्यवहार-विधियों में वर्णमूलक भेदभाव चलता रहा। जिन वादों में प्रतिभूति देने की आवश्यकता है, वहाँ कात्यायन ने द्विजों और शूद्रों के बीच भेद का विधान किया है। प्रतिभूति न देने पर द्विज को केवल प्रहरियों की देखभाल में रख देना चाहिए, शूद्र और अन्य लोगों को बेड़ी लगाकर कैदखाने में रखना चाहिए।²²⁰ परंतु उन्होंने बधन तोड़कर भागनेवाले सभी लोगों के लिए, चाहे वे किसी भी वर्ण के हों, समान रूप से आठ पण जुर्माने का विधान किया है।²²¹ उन्होंने यह भी कहा है कि बधन में रहते समय किसी भी वर्ण के दैनिक नित्यकर्मों के अनुष्ठान पर कोई रोक टोक नहीं होनी चाहिए।²²²

दाय विधि (लॉ ऑफ इनहेरिटेन्स) में यह नियम पूर्ववत् बना रहा कि उच्च वर्ण के शूद्रपुत्र को दाय में सबसे कम अंश मिलेगा।²²³ विष्णु ने विविध परिस्थितियों में ब्राह्मण के शूद्रपुत्र का अंश निर्धारित करते हुए²²⁴ उदात्तापूर्वक यह नियम बनाया है कि द्विज पिता और शूद्र माता से उत्पन्न पुत्र अपने पिता के आये धन का उत्तराधिकारी होगा।²²⁵ किंतु वृहस्पति ने उसी पुराने नियम का दुहराया है कि शूद्र के गर्भ से उत्पन्न पुत्र पिता के अन्य पुत्र न होने पर भी केवल भरणपोषण पाने का अधिकारी होगा।²²⁶ कहा गया है कि द्विज पिता और शूद्र माता से उत्पन्न पुत्र भूमि संपत्ति में अंश पाने का हकदार नहीं है।²²⁷ किंतु एक जगह अनुशासनपर्व में जोर देकर कहा गया है कि शूद्रपुत्र को संपत्ति अवश्य मिलनी चाहिए।²²⁸ इस विधान की इस काल के अन्य स्मृतिग्रंथों से भी पुष्टि होती है।

ऐसा नियम है कि शूद्र की संपत्ति उसके पुत्रों के बीच समान अंशों में बाँटी जाएगी।²²⁹ याज्ञवल्क्य ने कहा है कि शूद्र पिता और दासी माता से उत्पन्न पुत्र की संपत्ति में तभी हिस्सा मिलेगा जब पिता चाहे।²³⁰ अनुशासनपर्व में इतना और जोड़ा गया है कि यह अंश संपत्ति का दसवाँ भाग ही होगा।²³¹

चारों विभिन्न वर्णों के लिए ब्याज की भिन्न भिन्न दरें निर्धारित करनेवाला प्राचीन नियम इस काल के दो स्मृतिग्रंथों में भी दुहराया गया है।²³² परंतु याज्ञवल्क्य ने इसको सुधारते हुए बताया है कि करार से जो भी तय हो वही ब्याज धुक्का जा सकता है।²³³

निखात निधि सबंधी नियम वर्णभेद पर आश्रित है। स्मृतिकारों के अनुसार यदि ब्राह्मण निखात निधि (गड़ा खजाना) पाए तो वह उसे पूर्णतया ले सकता है।²³⁴ विष्णु ने इसमें यह भी जोड़ा है कि यदि क्षत्रिय निधि पाए तो उसका एक एक चौथाई राजा और ब्राह्मण को देगा और आधा स्वयं रख लेगा यदि वैश्य पाए तो एक चौथाई राजा का देगा, आधा ब्राह्मण को देगा और एक चौथाई स्वयं रखेगा और शूद्र पाए तो उसे बारह भागों में बाँटकर पाँच पाँच भाग राजा और ब्राह्मण को देगा और दो भाग स्वयं रखेगा। यद्यपि निखात निधि में शूद्र का अंश सबसे कम है फिर भी यह कौटिल्य के अनुसार मजदूर (भृत्य) को मिलने वाले अंश का दूना है।²³⁶ यह कहना कठिन है कि निखात निधि सबंधी

यह नियम कहीं तक प्रचलन में था। एक जैन ग्रंथ में ऐसा उल्लेख है कि जब निघात निधि एक वणिग को मिली तब राजा ने उसे जन्त कर लिया किंतु जब इसी तरह ब्राह्मण को ऐसी निधि मिली, तब राजा ने उसे पुरस्कृत किया।²³⁷

सामान्यतया ब्राह्मण के विरुद्ध किए गए अपराध कर्म के लिए शूद्रों को क्रूर शारीरिक दंड देने के विधान को, नारद ने, और कुछ मामलों में वृहस्पति ने भी, दुहराया है।²³⁸ वृहस्पति ने कहा है कि शूद्र को आर्थिक दंड नहीं दिया जाए, बल्कि ताड़न, बधन और निर्दण्ड का दंड दिया जाए।²³⁹ वृहस्पति विशेष रूप से प्रतिशोभों (अर्थात् उच्च वर्ण की माता और निम्न वर्ण के पिता की सतानों) और अत्थों (अकूतों) के प्रति कठोर हैं, जिन्हें वे समाज का मल समझते हैं। यदि वे ब्राह्मण का अपराध करें तो उन्हें पीटना चाहिए और अर्धदंड कभी नहीं देना चाहिए।²⁴⁰ यही विधान नारद ने श्वपथों, मेढों, घटालों, हस्तिपों (महावतों) दासों आदि के लिए किया है।²⁴¹ नारद ने इतना और कहा है कि इन मामलों में अपराध से पीड़ित व्यक्ति स्वयं अपराधी को दंड दें, क्योंकि अपराधी को दिए जानेवाले दंड से राजा को कोई मतलब नहीं है।²⁴² यह राजकीय शक्ति के ह्रास का महत्वपूर्ण संकेत है। यदि कोई ब्राह्मण शूद्र का दुर्वचन करे तो उसे साढ़े बारह पण का दंड दिया जाए यह नियम इस काल की स्मृतियों में भी दुहराया गया है।²⁴³ किंतु वृहस्पति ने यह भी कहा है कि यह नियम गुणवान शूद्रों के विषय में ही लागू होता है, गुणहीन शूद्रों का दुर्वचन कहने के लिए ब्राह्मण दण्डनीय नहीं है।²⁴⁴ संभवतया यह अस्पृश्य शूद्रों के विषय में कहा गया है जिनके लिए ऐसे विषयों में विधि में कोई परिचाय नहीं है। किंतु इस विषय में शूद्रों के अन्य वर्गों को उच्च वर्ण के लोगों द्वारा किए गए अपराध के विरुद्ध कानूनी सुरक्षामात्र थी।²⁴⁵

यद्यपि यह कहा गया है कि शूद्रों को शारीरिक दंड दिया जाए, तथापि वृहस्पति ने वैश्य, क्षत्रिय और ब्राह्मण को दुर्वचन कहने के लिए विहित दंडों की जो तालिका दी है उसमें इसका कोई संकेत नहीं मिलता है।²⁴⁶ फाहियान ने लिखा है कि मध्य देश में राजा मृत्युदंड या अन्य शारीरिक दंड दिए बिना ही शासन करता था।²⁴⁷ यह अत्युक्ति हो सकती है, फिर भी इससे यह ध्वनित होता है कि शारीरिक दंड का प्रचलन पूर्व की तुलना में कम हो गया था जिससे शूद्रों का कल्याण हुआ। याज्ञवल्क्य वर्णमूलक विधान का सिद्धांत तो मानते हैं,²⁴⁸ फिर भी उन्होंने शूद्र अपराधियों के लिए मनु के क्रूर दंडविधान को दुहराया नहीं है। उनके ठमला सबही एक नियम में वर्णभेद का आभास नहीं है। उन्होंने कहा है कि यदि दोनों पक्ष अस्त्रप्रहार की धमकी दें तो सबको समान दंड मिलेगा।²⁴⁹ किंतु यदि कोई अब्राह्मण ब्राह्मण को पीड़ित करे तो उसका अंग काट लिया जाएगा।²⁵⁰ यह स्पष्ट नहीं होता है कि यह नियम ब्राह्मण पर हमला करनेवाले शूद्रों पर भी लागू था या नहीं।

विष्णु ने अपनी जाति की परस्त्री का सग करने पर उत्तम कोटि के दंड का और निम्नतर जाति की परस्त्री का सग करने पर मध्यम कोटि के दंड का विधान किया है।²⁵¹ परंतु यह अदभुत बात है कि उन्होंने अत्यंत स्त्री से सभोग करने पर सीधे मृत्युदंड का विधान कर दिया है।²⁵² (बशर्ते कि वहाँ 'वध्य' शब्द पिटाई के अर्थ में 'उक्त न माना जाए')। परंतु यह उनके अपने ही एक दूसरे विधान के विरुद्ध है, जिसके अनुसार यदि कोई ब्राह्मण बड़ाल स्त्री से एक रात सभोग करे तो तीन वर्षों तक भिक्षाटन पर जीने और निरंतर गायत्री जपने से शुद्ध होगा।²⁵³ किंतु यह द्रष्टव्य है कि द्विजाति स्त्री का सग करने पर शूद्र के लिए मनु ने जो कठोर दंड विहित किया है, वह इस काल की किसी भी विधि संहिता में नहीं पाया जाता।

इस काल के विधिग्रंथों में विभिन्न वर्णों के वध के लिए प्रतिकार का भिन्न भिन्न मानदंड विहित नहीं किया गया है। फिर भी विष्णु ने हत्या के पाप के लिए प्रायश्चित्त के भिन्न भिन्न मानदंड विहित किए हैं। जैसे, ब्राह्मण क्षत्रिय, वैश्य या शूद्र की हत्या के पाप की शुद्धि के लिए क्रमशः 12, 9 और 3 वर्ष महाव्रत नामक तप करना है।²⁵⁴ इसका कोई प्रमाण तो नहीं मिलता है कि ऐसे प्रायश्चित्त वस्तुतः कराए जाते थे, किंतु इससे प्रकट होता है कि चारों वर्णों के जीवन का आपेक्षिक महत्व क्या था। परंतु विष्णु और याज्ञवल्क्य क्षत्रिय, वैश्य या शूद्र के वध को चतुर्थ कोटि का अपराध (उपपातक) मानते हैं,²⁵⁵ और विष्णु के अनुसार अपराधी को चाद्रापण या पराक नामक व्रत या गोमेध यज्ञ करना चाहिए।²⁵⁶ इस तरह के उपबंध से शूद्र, वैश्य और क्षत्रिय एक कोटि में आते हैं और ब्राह्मण को उन सबों से विशिष्ट स्थान मिलता है। श्रातिपर्व के एक हस्तलेख में पाए जानेवाले एक सदर्म से भी यह चित्तवृत्ति लक्षित होती है। इसमें कहा गया है कि यदि कोई क्षत्रिय, वैश्य या शूद्र ब्राह्मण की हत्या करे तो या तो उसकी आँखें निकाल ली जाएँ या उसे मार दिया जाए, किंतु यदि कोई ब्राह्मण ऐसा अपराध करे तो देश से निष्कासित कर दिया जाए।²⁵⁷ उसी हस्तलेख के एक दूसरे सदर्म में कहा गया है कि जो ब्राह्मण पापकर्म करनेवाला हो और हत्याएँ हो या चोरी के बीच घोर हो तथा जो क्षत्रिय या वैश्य या शूद्र ब्राह्मण की हत्या का अपराधी हो, उसकी आँखें निकाल ली जाएँ।²⁵⁸ इस प्रकार यहाँ दंड में वर्णभेद नहीं किया गया है।

प्रतीत होता है कि दंडविधान में वर्णभेद गुप्तकाल में कमजोर हो चला था। पश्चिम भारत के छठी शताब्दी के एक उत्कीर्ण लेख में मानहानि हमला और हिंसा के लिए वर्णानुसार दंडों का उल्लेख नहीं है।²⁵⁹ फ्रिडियान ने बताया है कि मध्य देश में हर अपराधी को उसके अपराध के गुरुत्व के अनुसार दंड दिया जाता था,²⁶⁰ जिससे ध्वनित होता है कि अपराधी को उसके वर्ण के अनुसार दंड नहीं दिया जाता था। हो सकता है कि दंडविधान में ब्राह्मणों के प्रति कुछ अनुग्रह किया जाता हो, किंतु निम्न प्रकार पूर्वकाल में

फटोर दड केवल शूद्रों के लिए थे, वैसे इस काल में हम नहीं पाते हैं।

नारद ने इस पुराने मत को अपनाया है कि चोरी करने पर ब्राह्मण का अपराध सबसे अधिक और शूद्र का अपराध सबसे कम माना जाएगा।²⁶¹ यह शायद इस सिद्धांत पर आधारित है कि ब्राह्मण को चारों चरणों (पूरी मात्रा) का पालन करना है, क्षत्रिय को तीन चरणों का, वैश्य को दो चरणों का और शूद्र को एक चरण का। चारों वर्णों के प्रायश्चित्त के लिए पाप का गुणत्व या लघुत्व इसी सिद्धांत पर निर्धारित किया जाना चाहिए।²⁶² कात्यायन ने जो यह कहा है कि शूद्र के लिए जो दंड है, क्षत्रिय या ब्राह्मण को उसका दूना दंड मिलना चाहिए,²⁶³ उसका भी तात्पर्य चोरी से ही रहा होगा। यहाँ वैश्यों का उल्लेख न होना इस बात का सूचक है कि वे शूद्रों में समाविष्ट होते जा रहे थे। किंतु इन सबों से यह लक्षित होता है कि शूद्र स्वभावतया चोर समझे जाते थे, और इस अनुमान का समर्थन *अमरकोश* से भी होता है जहाँ चोरों और दस्युओं के पर्याय शूद्र वर्ग में गिनाए गए हैं।²⁶⁴

दस्युओं का उल्लेख शांतिपर्व में राजा के शत्रु और प्रजा की सुख शांति पर खतरा पहुँचानेवाले के रूप में बारबार किया गया है।²⁶⁵ संभवतया इसका संकेत राज्य के बाहरी शत्रुओं की ओर है, न कि शूद्रों की ओर, क्योंकि कहा गया है कि यदि दस्युओं के उत्पात से वर्णों के मिश्रण की आशंका हो तो ब्राह्मण वैश्य और शूद्र सभी शस्त्र ग्रहण कर सकते हैं।²⁶⁶ यह तर्क दिया गया है कि शूद्र हो या और कोई वर्ण जो सेतुहीन धारा में सेतु का काम करे, पार होने के साधनों के अभाव में तरणि का काम करे वह अवश्य ही सर्वत्र पूजनीय है।²⁶⁷ जो व्यक्ति दस्युओं से असह्यों की रक्षा करे वह स्वजनवत् सबके लिए आदरणीय है।²⁶⁸ *धनुर्वेद संहिता*²⁶⁹ में कहा गया है कि तीन ऊँचे वर्णों के लोग सामान्यतया शस्त्र ग्रहण कर सकते हैं, किंतु शूद्र केवल आपतकाल में ही ऐसा कर सकता है।²⁷⁰ लेकिन उसमें आगे यह भी कहा गया है कि ब्राह्मण यन्त्र का प्रयोग करें, क्षत्रिय तलवार का वैश्य बरछे का और शूद्र गदा का।²⁷¹ इस प्रकार उपर्युक्त सदस्यों से सिद्ध होता है कि शूद्रों को शस्त्र ग्रहण करने का अधिकार दे दिया गया था। इससे शूद्रों की नागरिक प्रतिष्ठा में महत्वपूर्ण परिवर्तन की सूचना मिलती है क्योंकि पूर्व काल के स्मृतिकारों ने उन्हें शस्त्र ग्रहण की अनुमति नहीं दी थी। यह नवीन परिवर्तन शूद्रों के कृषक वर्ग के रूप में परिणत होने के साथ साथ हुआ और यह सिद्ध करता है कि वर्णव्यवस्था के अनुपायियों के हृदय में अब पहले की यह आशंका नहीं रही कि शूद्र उनके काबू से कहीं बाहर हो जाएँगे। मालूम होता है कि शूद्र सेना में भरती किए जाते थे। इस काल के एक गादक में दो सैनिक पदाधिकारी क्रमशः नाई और बगार जाति के हैं।²⁷²

परंतु शूद्रों के प्रति किए गए इन अनुग्रहों के बावजूद इन वर्णों के बीच भीतरी संपर्क

का अंत न हुआ। शातिपर्व में कम से कम नौ ऐसे श्लोक हैं जिनमें ब्राह्मणों और क्षत्रियों के बीच मेलमिलाप की आवश्यकता पर जोर दिया गया है ²⁷³ जिससे शायद यह सूचित होता है कि वैश्य और शूद्र वर्ग संयुक्त रूप से विरोध के लिए सज्जद थे। कहा गया है कि एक बार शूद्रों और वैश्यों ने जान बूझकर ब्राह्मणों की स्त्रियों का सम करना शुरू किया ²⁷⁴ कई ऐसे प्रसंग आए हैं, जिनसे ध्वनित होता है कि शूद्र विशेष रूप से वर्तमान समाजव्यवस्था के विरोधी थे। अनुशासनपर्व में कहा गया है कि शूद्र राजा के नाशक होते हैं, इसलिए चतुर राजा को इस खतरे के प्रति लापरवाह नहीं रहना चाहिए ²⁷⁵ अश्वमेधिक पर्व के एक तबे परिच्छेद में जो अश्व वसिष्ठ शर्मशास्त्र से उद्धृत है, शूद्रों को शत्रु, हिंसक, अहंकारी क्रोधी मिथ्याभाषी परम लोभी, कृतघ्न, नास्तिक, आलसी और अपवित्र कहा गया है ²⁷⁶ इसी प्रकार, मनु की भौति शातिपर्व में कहा गया है कि वृषल (अर्थात् शूद्र) वह है जो धर्म (स्थापित समाज व्यवस्था) का विरोध करे ²⁷⁷ शूद्रों के विरोधी रुख का आभास नारद स्मृति के एक श्लोक में भी मिलता है। इसमें कहा गया है कि यदि राजा दंड का प्रयोग न करे तो ब्राह्मण, क्षत्रिय और वैश्य सभी अपना अपना कर्तव्य त्याग देंगे किंतु इसमें शूद्र तो सबसे आगे बढ जाएँगे ²⁷⁸ याज्ञवल्क्य ने कौटिल्य के इस वचन को दुहराया है कि यदि शूद्र दूसरों की आँखें निकाले, ²⁷⁹ ब्राह्मण होने का पाखंड करे और राजविरोधी कार्य करे तो उस पर 800 पण जुर्माना किया जाए ²⁸⁰ नट, जुआरी, जुआघर चलाने वाले आदि शूद्र राज्य में अव्यवस्था उत्पन्न करनेवाले माने जाते थे क्योंकि वे भद्र नागरिकों (भद्रिका प्रजा) का अपकार करते थे ²⁸¹ शातिपर्व में कहा गया है कि दासों और स्लेच्छों के साथ निपटने की जिम्मेदारी एक ही प्रकार के अधिकारी को दी जाए और चंडालों व स्लेच्छों के प्रति बलप्रयोग किया जाए ²⁸² इन बातों से ध्वनित होता है कि शूद्रों और शासक वर्गों के बीच पुराना संपर्क किसी न किसी रूप में बना रहा, पर इसकी पुरानी तीव्रता जाती रही संभवतया इन कारणों से—शूद्र क्षत्रियों का रखा जाना, जिला प्रशासन के कार्यों में शिल्पियों के प्रयानों को सहयोजित करना न्याय व वर्णमूलक भेदभाव में न्यूनता आना और अंत में सकट की घड़ी में शूद्रों को हथियार उठाने का अधिकार मिलना।

चारों वर्णों की उत्पत्ति की पुरानी कहानी ²⁸³ तो पूर्ववत् दुहराई जाती रही किंतु शत्रु और ब्रह्मांड पुराणों में मनु के इस कथन का समर्थन किया गया है कि शूद्रों के मूल पुरुष वसिष्ठ थे ²⁸⁴ जिसका अर्थ हुआ कि उनकी सुघरी सामाजिक प्रतिष्ठा की मान्यता कायम रही।

सफेद लाल, पीला और काला—इन चार रंगों का सबंध जो क्रमशः ब्राह्मणों, क्षत्रियों, वैश्यों से जोड़ा गया है वह वर्णों की सांकेतिक सामाजिक प्रतिष्ठा का सूचक है ²⁸⁵ नटों अर्थात् अभिनेताओं का वर्णन करते हुए नारदशस्त्र में कहा गया है कि ब्राह्मण और क्षत्रिय

के लिए ताल परिधान होना चाहिए,²⁸⁶ और वैश्य व शूद्र के लिए काला या श्याम।²⁸⁷ इस ग्रंथ में यह भी कहा गया है कि प्रेक्षागृह में ब्राह्मणों का स्थान सूचित करने के लिए एक श्वेत स्तम्भ खड़ा किया जाए, क्षत्रियों का स्थान सूचित करने के लिए ताल स्तम्भ वैश्यों का स्थान सूचित करने के लिए पीला स्तम्भ और शूद्रों का स्थान सूचित करने के लिए श्याम स्तम्भ।²⁸⁸ ब्राह्मण स्तम्भ के तल भाग में सोने के आभूषण डाले जाएँ, क्षत्रिय स्तम्भ के तल भाग में ताम्र के, वैश्यों के स्तम्भ के तल भाग में चाँदी के, और शूद्र स्तम्भ के तल भाग में लोहे के।²⁸⁹ यह कल्पना प्लेटो की उस कल्पना से मिलती है जिसमें कहा गया है कि दार्शनिकों का निर्माण स्वर्ण से हुआ, सैनिकों का चाँदी से तथा कृषकों और शिल्पियों का पीतल और लोहे से।²⁹⁰

शूद्रों का ही उपनाम दास होना चाहिए,²⁹¹ इस नियम का अनुसरण शायद नहीं किया गया है। उदाहरणार्थ रविकीर्ति नामक ब्राह्मण के एक पूर्वज का नाम वराहदास था,²⁹² और घट्टगुप्त द्वितीय के सामंत सनकाजीके के एक शासक का नाम महाराज विष्णुदास था।²⁹³ *नाट्यशास्त्र* में कहा गया है कि नाटक में ब्राह्मणों और क्षत्रियों के नाम अपने गौत्र और कर्म के सूचक, दणिकों के नाम उनकी उदारता के सूचक और सेवकों के नाम विभिन्न पुष्पों के सूचक होने चाहिए।²⁹⁴ मालूम नहीं शूद्रों का नाम फूल पर क्यों रखा जाता था।

कुशल पूछने में विभिन्न वर्णों के विषय में विभिन्न शब्द के प्रयोग का जो नियम था उस पर इस काल में जोर दिया गया नहीं जान पड़ता। किंतु *नाट्यशास्त्र* में कहा गया है कि दासी दासों, शिल्पियों और यात्रिकों के साथ बातचीत करने में उन्हें आज्ञावाचक शब्दों से संबोधित किया जाना चाहिए।²⁹⁵ इससे यह सूचित होता है कि निम्न जाति के लोग अनादरपूर्वक संबोधित किए जाते थे। *मृच्छकटिक* नाटक में अधम वर्ग के लोगों के संबोधन में 'दासी के बेटे', 'रखैल के बेटे', 'जार के बेटे आदि गालियों का प्रयोग किया गया है।²⁹⁶

नाट्यशास्त्र में भी भवस्थ नीच पात्रों का चित्रण करते हुए उनके लिए भिन्न प्रकार के पद संचार और अंग संचार का विधान किया गया है। इस विधान के अनुसार ऐसे पात्रों के शरीर का कोई भाग या भाषा या हाथ अथवा पाँव झुका रहना चाहिए और उनकी नजर विभिन्न वस्तुओं पर फिरती रहनी चाहिए।²⁹⁷ ऐसी भूमिमाओं से उनमें आत्मबल का अभाव झलकता है और यह सिद्ध होता है कि उन्हें अपने प्रभुओं के समक्ष सिर ऊपर उठाने की गुस्ताखी नहीं करने दी जाती थी।

याज्ञवल्क्य ने कहा है कि वयोवृद्ध शूद्रों का आदर करना चाहिए।²⁹⁸ पूर्व के स्मृतिकारों की भाँति इन्होंने इस बात पर जोर नहीं दिया है कि यदि वैश्य और शूद्र अतिथि

होकर जाए तो उनसे काम कराया जाए और उन्हें भृत्यों के साथ खिलाया जाए। फिर भी इन्होंने यह विधान किया है कि अतिथियों का सत्कार और उनका भोजन उनके वर्ण के अनुरूप होना चाहिए।²⁹⁹ परंतु इन्होंने जो कहा है कि शाम के समय आए अतिथि को जाने नहीं दिया जाए और जो भी कुछ समय हो, उससे उसका सत्कार करना चाहिए³⁰⁰ वह किसी वर्ण विशेष तक ही सीमित नहीं है। वेश्वदेव अनुष्ठान के बाद चंडालों को खिलाने का जो नियम *धर्मसूत्र* में था वह इस युग में भी दुहराया गया है,³⁰¹ और इसमें चंडाल के साथ दास श्वपाक और मित्तारी का भी उल्लेख है।³⁰²

इस काल के ग्रंथों में बार बार कहा गया है कि ब्राह्मण को शूद्र का अन्न नहीं खाना चाहिए क्योंकि इससे ब्रह्मवर्चस् (आध्यात्मिक बल) घटता है।³⁰³ शांतिपर्व में बर्हई, धर्मकार, घोबी और रजक का अन्न ब्राह्मण के लिए निषिद्ध बताया गया है।³⁰⁴ याज्ञवल्क्य के अनुसार शूद्रों और पतितों का अन्न स्नानार्थ के लिए अग्राह्य है।³⁰⁵ उन्होंने आगे स्पष्ट किया है कि स्नातक को रणजीवी, बौंस का काम करनेवाले, स्वर्णकार, शस्त्रविक्रेता शिल्पी, दर्जी, रंगरेज, कुत्तों से जीविका चलानेवाले, कसाई, घोबी या तेली का अन्न नहीं ग्रहण करना चाहिए।³⁰⁶ कई शूद्रों के अन्न को क्षत्रिय के लिए भी अग्राह्य करने की परंपरा चली। कहा गया है कि जो शूद्र कुमार्गगामी और सर्वमल्ली हों उनका अन्न क्षत्रिय के लिए भी वर्जनीय है।³⁰⁷ अनुशासनपर्व घोषित करता है कि जो शूद्र का अन्न खाता है, वह धरती का मल खाता है, शरीर का विकार पीता है और समस्त ससार के कलुष का भागी होता है।³⁰⁸ शायद ऐसा इसलिए कहा गया है कि ब्राह्मण डरकर ऐसा करने से विरत रहे। जो ब्राह्मण शूद्र का अन्न ग्रहण करे या वैश्य और क्षत्रियों की पग में जाए उसके लिए प्रायश्चित्त का विधान किया गया है।³⁰⁹

शूद्रांत्र के वर्जन सबही नियम बहुत सीमित मात्रा में लागू होते हैं। वे या तो ब्राह्मणों पर लागू हैं या स्नातकों पर, जो अधिकतर ब्राह्मण होते होंगे। ब्राह्मण को भी शूद्र के घर से दूध और दही लेने की अनुज्ञा है।³¹⁰ यदि ब्राह्मण द्विजों से अन्न प्राप्त कर अपनी जीविका चलाने में असमर्थ हो तो वह शूद्र का अन्न भी ग्रहण कर सकता है।³¹¹ याज्ञवल्क्य ने मनु के इस नियम को दुहराया है कि शूद्रों के बीच स्नातक अपने चरवाहे का परिवार के मित्र का दास का नाई का बटाईदार का, और भरण पोषण के लिए शरणापन्न व्यक्ति का अन्न ग्रहण कर सकता है।³¹² वृहस्पति ने भी दासों और शूद्रों का अन्न ग्राह्य बताया है।³¹³ शूद्र का उच्छिष्ट खाना या छूना द्विज के लिए घोर कुकर्म समझा जाता था और इसके लिए समुचित प्रायश्चित्त का विधान किया गया है।³¹⁴

कोई प्रमाण नहीं मिलता कि चंडालों और अन्य अछूतों को छोड़कर कुछ शूद्र जातियों का पानी पीना निषिद्ध था। *मृच्छकटिक* में कहा गया है कि ब्राह्मण और शूद्र एक ही कुर्

से पानी भरते थे।³¹⁵

याज्ञवल्क्य ने कुछ वस्तुओं को द्विजों के लिए अर्पण बताया है। द्विज को मय पीने की अनुज्ञा नहीं है। इस नियम का उल्लंघन करनेवाली ब्राह्मणी के लिए प्रायश्चित्त का विधान है।³¹⁶ किंतु विष्णुनेश्वर के अनुसार यदि शूद्र की स्त्री मयपान करे तो उसके लिए कोई प्रायश्चित्त नहीं है।³¹⁷ लगता है नशाखोरी की बुराई शूद्रों में खास तौर से थी क्योंकि मद्यो उनके निर्माण की प्रक्रियाओं और नशा के वाचक शब्द अपर ने शूद्रवर्ग में ही गिनाए हैं,³¹⁸ और जुआ सबही शब्द भी इसी वर्ग में परिगणित हैं।³¹⁹ एवतत्र में एक मदमत्त जुलाहे का चित्रण है³²⁰ जो अपनी स्त्री को पीटता है। याज्ञवल्क्य ने ऐसी गाय के दूध को अर्पण बताया है जो गरमाई हुई या दस दिन के भीतर ब्याई हुई हो या जिसका बछड़ा या बछिया मर गई हो उन्होंने ऊँट एक खुरबाते पशु, महिला जगली पशु, या भेड़ के दूध का भी निषेध किया है।³²¹ देवताओं के लिए अभिप्रेत वलि (उपहार), हव्य (यज्ञ के लिए बना खाद्य) अनुत्सृष्ट (देवताओं को न समर्पित) मांस कक्क (फफूँद) मांसभक्षी पशु, तथा कई पक्षी जैसे तोता हंस बक चकवा इत्यादि द्विजों के लिए अर्पण घोषित किए गए हैं।³²² और कुछ विषयों में इस नियम के उल्लंघन के पाप को दूर करने के लिए प्रायश्चित्तों का भी विधान है।³²³ याज्ञवल्क्य ने यह भी कहा है कि पचनखों (पाँच पजोवाले जानवरों) में साही घडियाल गोह, कसुआ और खरहा द्विजों के लिए अभक्ष्य हैं उन्होंने चार प्रकार की मछलियों भी बताई हैं जो द्विजों के लिए भक्ष्य हैं।³²⁴ उन्होंने मूली, प्याज, सहसुन परेलू सूअर, कुकुरमुत्ता और गदना (घम्पोकन) खाना भी वर्जित किया है और इसका उल्लंघन करनेवालों के लिए चाद्रायण व्रत का प्रायश्चित्त बताया है।³²⁵ काहियान ने कहा है कि प्याज और सहसुन केवल चंडाल खाते थे।³²⁶ याज्ञवल्क्य कहते हैं कि जो व्यक्ति शूद्र को अर्पण वस्तु खिलाए वह प्रथम कोटि के दंड के आगे दंड का पात्र होगा, और यह अपराध यदि उच्च वर्ण के लोगों के प्रति किया जाए तो दंड और अधिक होगा।³²⁷ इससे ध्वनित होता है कि कुछ वस्तुएँ शूद्रों के लिए भी अभक्ष्य थीं किंतु इनका नामोल्लेख याज्ञवल्क्य ने नहीं किया है। दूसरी ओर यह तो स्वतः सिद्ध है कि द्विजों के लिए जो वस्तुएँ अर्पण बताई गई हैं उन्हें शूद्र खा सकते थे। बृहस्पति स्मृति में कहा गया है कि मध्य देश में कर्मकर (मजदूर) और शिल्पी लोग गोमांस खाते थे।³²⁸ जिससे यह प्रकट होता है कि गोवध के विरुद्ध प्रबल ब्राह्मण भावना भी जनसाधारण में प्रचलित गोमांस भक्षण की पुरानी प्रथा को रोकने में सदा समर्थ न हुई। इसका अनुमान एक उपदेशात्मक कथा से भी लगाया जा सकता है, जो सभ्यतया आलोच्य काल में वायुपुराण में प्रक्षिप्त की गई है। कथा है कि एक बार मनु वैवस्वत के पुत्र पृथग् ने अपने गुरु की गाय का मांस प्या लिया और इस पर च्यवन ने शाप दिया कि तुम शूद्र हो जाओ।³²⁹ इस आख्यान से प्रकट होता है कि

भोजन परिपाटी द्विजों की भोजन परिपाटी से कुछ भिन्न थी।

पारिवारिक जीवन के नियम शूद्रों के लिए भी वैसे ही हैं, जैसे अन्य वर्ण के लोगों के लिए।³³⁰ किंतु शूद्रों में विवाह की अपनी खास परिपाटी पूर्ववत् बनी रही।³³¹ अनुशासनपर्व में कहा गया है कि द्विजों का विवाह मंत्रपूर्वक पाणिग्रहण से संपन्न होता है, किंतु शूद्रों का विवाह सभोग से।³³² एक जैन ग्रंथ में चर्चा आई है कि तोसली में एक स्वयंवर भवन में एक दासकन्या ने दासकुमारों की एक जमात से अपने पति का वरण किया।³³³ कई सदस्यों से घनित होता है कि शूद्रों के बीच उच्च वर्णों की अपेक्षा स्त्रियों को अधिक स्वतंत्रता प्राप्त थी। यागवल्क्य के एक श्लोक की व्याख्या करते हुए विश्वरूप ने यह मत व्यक्त किया है कि स्मृति ग्रंथों में जो नियोग का विधान है वह केवल शूद्रों के लिए है,³³⁴ और अपने इस मत के समर्थन में उसने वृद्ध मनु के दो श्लोक और *शुश्रूषण* की एक गाथा उद्धृत की है।³³⁵ पति के दूर देश चले जाने पर विवाह विच्छेद करके दूसरा पति कर लेना शूद्र स्त्री के लिए अन्य वर्णों की स्त्री की अपेक्षा अधिक आसान था। ऐसी दशा में अनुशासनपर्व ने शूद्र स्त्री के लिए प्रतीया की अवधि केवल एक वर्ष विहित की है।³³⁶ परंतु वैश्य, क्षत्रिय और ब्राह्मण की स्त्रियों के लिए प्रतीया की अवधि विहित करते हुए नारद ने कहा है कि विदेश गए शूद्र की स्त्री के लिए प्रतीया की कोई अवधि निर्धारित नहीं है।³³⁷ यह उपबन्ध जो दुहराया गया है कि गोपालक तेली सूई आदि की स्त्रियाँ अपने पति द्वारा किए गए ऋण की अदायगी के लिए उत्तरदायी होती हैं।³³⁸ उससे प्रकट होता है कि ये शूद्र स्त्रियाँ अपने जीवननिर्वाह के लिए हमेशा अपने मर्ने पर आश्रित नहीं रहती थीं।

विष्णु ने कहा है कि यदि युवती हो जाने के बाद भी कन्या विवाहित न हो तो वह पतित स्त्री समझी जानी चाहिए।³³⁹ टीकाकार नंदराज ने कहा है कि यह नियम केवल निम्न वर्णों की युवतियों के लिए है।³⁴⁰ किंतु मूल ग्रंथ में ऐसी कोई बात नहीं है जिससे कि ऐसा माना जाए।

उच्च वर्णों के लोग निम्न वर्णों से कन्या ले सकते हैं यह मत इस काल के ग्रंथों में भी व्यक्त किया गया है।³⁴¹ किंतु यह भावना भी बनी रही कि अंधम वर्ण अर्थात् शूद्र जाति की स्त्रियों केवल आनंद के लिए ब्याही जाती हैं।³⁴² *कामशास्त्र* ने कुभदासियों (पनहारियों या वेश्याओं) तथा घोबी और जुलाहे की स्त्रियों को वेश्याओं से भिन्न नहीं माना है।³⁴³ इस ग्रंथ के अनुसार शूद्र स्त्री के साथ सभोग करना मना तो नहीं है लेकिन उसे बहुत अच्छा भी नहीं माना जाता।³⁴⁴ वात्स्यायन ने अपने ही वर्ण में विवाह को प्रशंसनीय बताया है।³⁴⁵ इस काल के ग्रंथों में विशेष रूप से ब्राह्मणों के लिए शूद्र से विवाह करना या उसके साथ

सभोग करना या उससे पुत्र उत्पन्न करना परम निन्दनीय बताया गया है।³⁴⁶ परंतु इस नियम के उल्लंघन के कई उदाहरण मिलते हैं। *शृङ्गारकटिक* नाटक में चारुदत्त नामक ब्राह्मण ने वसन्तसेना नामक वेश्या से विवाह किया है, हालाँकि यह विवाह राजा की विशेष अनुयायि से हुआ है।³⁴⁷ इसी नाटक में शर्वितक नामक ब्राह्मण का विवाह मदनिका नाम की दासी से कराया गया है।³⁴⁸ इस काल के साहित्य में ऐसे भी उदाहरण मिलते हैं जहाँ क्षत्रियों ने शूद्रा से विवाह किया है।³⁴⁹

विभिन्न उच्च वर्णों के बीच आपस में विवाह की परिपाटी पूर्णतया समाप्त नहीं हो गई थी, यह बात वर्णसंस्कारों की उत्पत्ति के पुराने सिद्धांत के आवर्तन से ध्वनित होती है।³⁵⁰ अनुशासनपर्व में पंद्रह पुरानी सकर जातियाँ गिनाई गई हैं।³⁵¹ और चार नई जातियों का उल्लेख किया गया है—यस, स्वादुकार सौद्र और सौगय जो मागधी माता और क्रमशः चार वर्णों के दुष्ट पिता से उत्पन्न बताए गए हैं।³⁵² इनमें एक मद्रनाम जाति का भी उल्लेख है और कहा गया है कि ये लोग निषाद से उत्पन्न हैं और गंधों की गाड़ी पर घटने हैं।³⁵³ द्राप्य का उल्लेख अपने कर्णों से घ्युत द्विजों के रूप में नहीं किया गया है बल्कि यह कहा गया है कि क्षत्रिय स्त्री और शूद्र पुरुष से उत्पन्न सतान द्राप्य है,³⁵⁴ और उसे घडालों की कोटि में रखा गया है।³⁵⁵ यह भी कहा गया है कि वैश्य का जन्म वैश्य माता और शूद्र पिता से हुआ है। पूर्व काल में धिकित्सकों की इज्जत कितनी कम थी यह इसका एक ज्वलंत उदाहरण है। *अमरकोश* में एक नवीन जाति मादिष का उल्लेख है, जो वैश्य स्त्री (अर्वा) से उत्पन्न क्षत्रिय की सतान बताया गया है।³⁵⁶ सभवतया वे महिषकों के समान थे जिन्हें द्रविड़, कर्लिंग, पुलिन्द, उशीनर, कोतिसर्प, शक, यवन और काम्बोज के साथ पतित शूद्र बताया गया है।³⁵⁷ यद्यपि वर्णों के मिश्रण से जातियों की उत्पत्ति की कहानी मनगढ़त है, तथापि इस काल में आकर इस अनुश्रुति ने सामाजिक विकास की दिशा को प्रभावित किया है, क्योंकि वर्तमान काल में भी असवर्ण विवाह के उदाहरण पूर्वी नेपाल में पाए जाते हैं। इस काल के स्मृतिग्रंथों में शूद्रों और अशूद्रों के बीच पूर्ववत् अंतर रखा गया है यथा याज्ञवल्क्य कहा है कि चंडाल स्त्री के साथ सभोग करने से शूद्र घडाल हो जाता है।³⁵⁸ शूद्रों और श्वपाकों का पृथक् रूप में उल्लेख कई ग्रंथों में मिलता है।³⁵⁹ किंतु *अमरकोश* में वर्णसंस्कारों और अस्पृश्यों को शूद्र जाति का ही अंग माना गया है। इस ग्रंथ के शूद्रवर्ग में दस सकर जातियाँ गिनाई गई हैं, जैसे करण, अम्बष्ठ, उदग्र (सभवतया उग्र) मागध, महिष, सन्तु, सूत, वैदेहक, रघकार और चंडाल।³⁶⁰ लेकिन वैदेहक (व्यापारी) का उल्लेख वैश्यवर्ग में भी किया गया है।³⁶¹

अमर ने चंडालों के दस नाम दिए हैं—उनमें प्लव, दिवाकीर्ति, जनगम आदि कई जातियों का उल्लेख पूर्व काल के ग्रंथों में विरल है,³⁶² जिससे प्रकट होता है कि चंडाल

जाति की जनसंख्या बढ़ी। इसका अनुमान इस बात से भी लगाया जा सकता है कि चंडालों का उल्लेख पूर्व काल के ग्रीक लेखकों ने नहीं किया, जबकि इस ओर फाहियान का ध्यान विशेष रूप से आकृष्ट हुआ।³⁶³

डोम्ब, जिस जाति के लोग परवर्ती काल में उत्तर भारत में बहुत बड़ी तादाद में अछूत माने गए, संभवतया गुप्तकाल में जाति के रूप में आविर्भूत हुए जैन स्रोत उन्हें उपेक्षित वर्ग का मानते हैं।³⁶⁴ शायद ये एक आदिवासी कबीले (जन) के लोग थे, जो ब्राह्मणीय समाज के निचले वर्गों में मिला लिए गए। किरात, शबर और पुलिंद, ये अन्य जातियाँ स्लेच्छों के साथ साथ *अमरकोश* में शूद्र वर्ग में समाविष्ट की गई हैं।³⁶⁵ जिससे प्रकट होता है कि आदिवासी जनसमुदाय बड़ी संख्या में शूद्र समुदाय में लीन होत्रे जा रहे थे।

प्रतीत होता है कि इस काल में न केवल अस्पृश्यों की संख्या में वृद्धि हुई, बल्कि अस्पृश्यता की प्रथा भी कुछ दृढ़ हुई। बृहस्पति ने चंडालों के स्पर्श से होनेवाली अपवित्रता (पाप) को दूर करने के लिए प्रायश्चित्त का विधान किया है।³⁶⁶ फाहियान ने बताया है कि जब कोई चंडाल किसी नगर या बाजार के भीतर प्रवेश करता था तो वह एक लकड़ी को पीटता चलता था, ताकि लोग पहले ही समझ जाएँ कि चंडाल आ रहा है और उसके स्पर्श से बचने की कोशिश करें।³⁶⁷ *मार्कण्डेय पुराण* में ऐसे व्यक्तियों के लिए भी प्रायश्चित्त कर्म का विधान है, जिनकी गजर किसी अत्यज या अत्यावसायिन पर जाए।³⁶⁸ किंतु इस अस्पृश्यता नियम का पालन मुख्यतया चंडाल के विषय में किया जाता था। ऐसा कोई प्रत्यक्ष प्रमाण नहीं मिलता है कि डोम्ब अस्पृश्य माने जाते थे। इसी प्रकार इसका भी कोई प्रमाण नहीं मिलता है कि चर्मकार, जो परवर्ती काल में अछूत समझे जाने लगे, इस काल में भी वैसा माने जाते थे।

इन सफर जातियों और अछूतों की आजीविका के बारे में कोई विशेष जानकारी नहीं मिलती। मनु का यह नियम कि इन जातियों की पहचान इनके पेशों से की जाए, अनुशासनपर्व में भी दुहराया गया है।³⁶⁹ चंडालों का पेशा सड़कों गलियों की सफाई करना श्मशान का काम करना, अपराधियों को फाँसी पर लटकाना और रात में घोरों का अनुसंधान करना पूर्ववत् जारी रहा।³⁷⁰ शिकार निम्नस्तरीय शूद्रों का एक प्रमुख पेशा था। बड़े कौतूहल की बात है कि *अमरकोश* में शूद्रवर्ग में न केवल बाजों और शिकारियों के पर्याय दी गये हैं,³⁷¹ बल्कि साधारण कुत्ते शिकार के लिए प्रशिक्षित कुत्ते घरेलू सूअर और दाहिनी ओर घायल हिरण के भी पर्याय आए हैं।³⁷² इसी वर्ग में विडियों को फैसाने के फदे जान रस्सी और पिंजरे का भी उल्लेख किया गया है।³⁷³ फाहियान ने बताया है कि चंडाल लोग मछुवे और शिकारी होते थे तथा मांस बेचते थे।³⁷⁴ किंतु कालिदास ने चंडालों का उल्लेख बहलियों और मछुओं से मित्र रूप में किया है, हालाँकि ये

सब एक ही वर्ग के हैं।³⁷⁵ इस प्रकार ऐसा प्रतीत होता है कि इस काल में चंडाल मूलतया शिकारी नहीं होते थे, किंतु शिकार उनका एक गौण व्यवसाय रहा होगा। एक जैन ग्रंथ में बताया गया है कि मेघ जन दिन रात तीर धनुष से शिकार करते रहते थे।³⁷⁶ यह भी पता चलता है कि श्वपाक कुत्तों का मांस पकाते थे और धनुष की तौत बेचते थे।³⁷⁷

इन वर्णगणों और खासकर चंडालों के रीति रिवाजों और धार्मिक विश्वासों के विषय में कुछ जानकारी मिलती है। ये सकर जातियों गाँव के बाहर बसती थीं और इनमें लोहे के गहनों का प्रचलन था।³⁷⁸ एक चंडाल का वर्णन कुत्तों और गयों द्वारा उड़ाई गई धूलि से घूसरित रूप में किया गया है।³⁷⁹ फाहिमान ने बताया है कि चंडाल ही मद्य पीते थे और लहसुन प्याज खाते थे,³⁸⁰ जिससे सूचित होता है कि वे खासतौर से इन वस्तुओं के व्यसनो होते थे। बहोनिया और शिकारी होने के कारण स्वभावतया वे मांसभक्षी होते थे।³⁸¹ एक बौद्ध ग्रंथ में कहा गया है कि जो मांस खाता है, वह पुन पुन चंडालों पुच्छुत्तों, और डोम्बो के कुल में जन्म लेता है।³⁸² आगे पुन कहा गया है कि जब कोई कुत्ता मांस खाने के इच्छुक पुरुषों को दूर से भी देखता है तो वह ऐसा सोचकर आतंकित हो उठता है कि ये मुझे भी मार डालेंगे।³⁸³

प्रतीत होता है कि लोगों के मनोरंजन के लिए गीत गाना सभ्यतया डोम्बों का महत्वपूर्ण पेशा था।³⁸⁴ वे गीत गा गाकर और ढगर, सूप आदि बेचकर अपनी जीविका चलाते थे।³⁸⁵ अमरकोश में शूद्रवर्ग में एक प्रकार की ग्राम्य बीणा, चंडालिका का उल्लेख है,³⁸⁶ जिससे सूचित होता है कि सार्वजनिक मनोरंजन में चंडालों का भी हाथ रहता था।

डोम्बों और मातंगों के अपने देवता होते थे जो यक्ष (यक्ष) कहलाते थे।³⁸⁷ मातंगों के जखों का पूजास्थल सद्य मृत मनुष्यों की हड्डियों पर बनाया जाता था।³⁸⁸ यह परिपाटी शायद इसलिए चली कि चंडाल प्रायः श्मशानों से अनुबद्ध रहते थे।

अछूतों और खासकर चंडालों का वर्णन बड़े निंदा रूप में किया गया है। कहा गया है कि अपवित्रता (अशुचि), असत्य, चोरी, नास्तिकता, निरर्थक कलह, काम, क्रोध और लोभ अत्यावसायियों के लक्षण हैं।³⁸⁹ चंडता (अर्थात् उपद्रव) चंडालों के चरित्र की विशेषता है। मुख्यकटिक में चंडाल कहते हैं कि हम चंडाल कुल में उत्पन्न होकर भी चंडाल नहीं हैं क्योंकि चंडाल और पापिष्ठ वे हैं जो निरपराध का गला काटते हैं।³⁹⁰ एक बौद्ध ग्रंथ में कहा गया है कि यदि कोई ब्राह्मण सत्य सन्मास, दम (इन्द्रिय निग्रह) और भूत दया से रहित हो तो वह चंडाल के तुल्य है।³⁹¹ ऐसे ही आशय से यह भी कहा गया है कि गायों और ब्राह्मणों की सेवा करने से, अक्रूरता दया सत्यवादिता और क्षमा का आचरण करने से और अपनी जान लगाकर दूसरों की जान बचाने से अत्यन्त भी सिद्धि पा सकते हैं।³⁹²

सर्वप्रथम शांतिपर्व में घोषणा की गई है कि चारों वर्णों को वेद सुनाना चाहिए।³⁹³ और शूद्र से भी ज्ञान प्राप्त करना चाहिए।³⁹⁴ यह विधान मनु के विधानों के नितांत विरुद्ध

है जिन्होंने ऐसे मामलों में कठोर दंड बताया है। शांतिपर्व का यह उपदेश शूद्रों के वेद पढ़ने के अधिकार के विरुद्ध बद्धमूल धारणा के कारण अनसुना कर दिया गया होगा, ³⁹⁵ परंतु इतिहास पुराण पढ़ने के द्वार शूद्रों के लिए वस्तुतः खोल दिए गए। *भगवत्पुराण* में कहा गया है कि स्त्रियों और शूद्रों के लिए *महाभारत* ही वेद है। ³⁹⁶ यहाँ यह स्पष्ट नहीं कहा गया है कि शूद्र *महाभारत* पढ़ भी सकते थे या केवल सुन सकते थे। लेकिन पुराणों के विषय में *भविष्यपुराण* बताता है कि शूद्र इन्हें पढ़ नहीं सकते हैं, केवल सुन सकते हैं। ³⁹⁷ सदुपदेश और मोक्ष के लिए सभी वर्गों के लोगों को पुराण और *रामायण महाभारत* की कथा सुनाने की धार्मिक परिपाटी शायद गुप्तकाल से ही चली है।

विद्या की दूसरी शाखा है *नाट्यशास्त्र* जिसका द्वार शूद्रों के लिए खुला हुआ था। यह पद्य वेद कहा गया है, जो चारों वेदों के सार से रचा गया है और जिसका उपयोग सभी जातियों के लोग कर सकते हैं। ³⁹⁸ इतना ही नहीं योग ³⁹⁹ और साध्य ⁴⁰⁰ दर्शन भी जो सम्वत्सरा गुप्तकाल में ही अपने धर्म रूप में विकसित हुए थे, शूद्रों के लिए वर्जित नहीं थे। ⁴⁰¹ यह तथ्य कि साध्यदर्शन के अनुसार चार प्रमाणों में एक प्रमाण वेद भी है, उस दर्शन की दृष्टि से असंगत नहीं मालूम पड़ता है क्योंकि वह सभी जातियों के लिए सुलभ है। इसी तरह वैदिक उद्धरणों से भरे इतिहास (*रामायण-महाभारत*) भी शूद्र समान रूप से सुन सकते हैं। ⁴⁰²

गुप्तकाल में भी कई शिक्षित शूद्रों के उदाहरण लिखाई पड़ते हैं। यागवल्क्य के एक श्लोक से प्रकट होता है कि भृत्यों के लिए भी अध्यापक होते थे। ⁴⁰³ *मृच्छकटिक* में न्यायाधीश शकार को फटकारता है — 'अरे नीच, तुम वेद की बात कर रहे हो और तब भी तुम्हारी जीभ नीचे न गिरी।' ⁴⁰⁴ विद्वान् शूद्रों का अस्तित्व *वज्रसूची* से भी प्रमाणित होता है जिसमें वेद व्याकरण मीमांसा, साध्य, वैशेषिक तन्त्र आदि शास्त्रों के गता शूद्रों की घर्षा है। ⁴⁰⁵ यह सदर्भ बौद्ध धर्मावलंबियों के बारे में नहीं बल्कि शूद्रों के बारे में है क्योंकि ब्राह्मणीय मुहावरे में बौद्धों को निपात्यरूप शूद्र कहा जाता था, बौद्धों के मुहावरे में नहीं। जायसवान ने कहा है कि बौद्ध ग्रंथों में विद्वान् और सस्कृत बोलनेवाले जिन शूद्रों की घर्षा है वे शूद्रा के गर्भ से उत्पन्न ब्राह्मणों के पुत्र थे। ⁴⁰⁶ यह संभव तो है, किंतु हो सकता है कि शूद्रों के कुछ उन्नत वर्गों ने शिक्षा प्राप्त की हो और अपने बच्चे वर्गों के उत्थान के लिए धन दिया हो।

फिर भी इसमें कोई संदेह नहीं कि उच्च वर्गों की तुलना में शूद्रों का सांस्कृतिक स्तर नीचे था। उदाहरणार्थ नाटकों में स्त्रियों और निम्न जाति के पात्र गैवारों की भाषा प्राकृत चेतते थे जबकि उच्च वर्गों के पात्र शिक्षितों की परिष्कृत भाषा सस्कृत चेतते थे। ⁴⁰⁷ लेकिन *नाट्यशास्त्र* में कहा गया है कि रानियों, वेश्याएँ और कलाकर महिलाएँ परिस्थिति के अनुसार सस्कृत बोल सकती हैं। ⁴⁰⁸ कभी कभी प्राकृत-वृद्धि विभिन्न बोलियों के प्रयोग में

भी जातीय स्तर का विचार किया जाता था, जाटकों में ऊँची हैसियत के पात्र सौरसेनी बोलते थे और नीच पात्र मागधी प्राकृत।⁴⁰⁹ *शतपथब्राह्मण* में घडालों, पुल्कसों आदि विभिन्न जातियों और पेशों के पात्रों के लिए विभिन्न स्थानीय बोलियाँ (विभाषाएँ) विहित की गई हैं।⁴¹⁰ इन सबों से पता चलता है कि निम्न वर्गों को लिखने-पढ़ने की शिक्षा नहीं दी जाती थी जिससे वे परिमार्जित भाषा संस्कृत बोल सके।

कहा जाता है कि ऋग्वेद के छात्र के रूप में शूद्र का वैदिक मंत्रपूर्वक उपनयन संस्कार होता था,⁴¹¹ किंतु *ऋग्वेद संहिता* में इस संस्कार की बर्चा नहीं है। कारीगर के रूप में शूद्रों को व्यावसायिक और शिल्पिक प्रशिक्षण अपने ही परिवार में या किन्हीं बाहरी विशेषज्ञों से मिलता रहा होगा किंतु इस प्रशिक्षण में लिखने-पढ़ने का कोई स्थान नहीं था। फिर भी इतना स्पष्ट है कि गुप्तकाल के प्रयोग में शूद्रों के विषय में न केवल उदार दृष्टिकोण ही आया है, बल्कि कुछ शिक्षित शूद्रों के अस्तित्व का प्रमाण भी मिलता है।

शूद्रों को धर्म कर्म या अधिकार नहीं है, यह पुरानी भाषा इस काल में भी दुहराई गई है।⁴¹² इसमें यह तर्क लिया गया है कि उपर के तीन वर्गों की सेवा ही शूद्रों के लिए धर्म कर्म है।⁴¹³ इसी दृष्टि से नारद ने कहा है कि अभिषेक जल नास्तित्री ब्राह्मणों और दासों को न दिया जाए।⁴¹⁴ परंतु विष्णु ने कहा है कि कुछ परिस्थितियों में शूद्र का अभिषेक द्वारा दिव्य करना पड़ता है।⁴¹⁵ शूद्रों की धार्मिक हैसियत में परिवर्तन के अन्य आभास भी मिलते हैं। *मार्कण्डेय पुराण* ने दान देना और यज्ञ करना शूद्र का कर्तव्य बताया है।⁴¹⁶ इसमें संदेह नहीं कि शूद्रों को पंच महयज्ञ करने की छूट दी गई है।⁴¹⁷ मनु न तो स्पष्टतया ऐसा नहीं कहा है किंतु याज्ञवल्क्य ने साफ कर दिया है कि शूद्र (औंकार के बन्ने) 'नम' का प्रयोग करते हुए पंच महयज्ञ कर सकते हैं।⁴¹⁸ हार्पकिंस का यह कथन सही है कि यह ध्वन शूद्र के लिए नहीं है,⁴¹⁹ क्योंकि इस बात की अन्य स्रोतों से भी पुष्टि होती है।⁴²⁰ मनु ने यज्ञ दीक्षा को द्विज का एक जन्म माना है,⁴²¹ किंतु याज्ञवल्क्य के समानांतर श्लोक में द्विजों के इस विशेषाधिकार का उल्लेख नहीं है।⁴²² यह याज्ञवल्क्य की उदार मनोवृत्ति के अनुरूप ही है, जो शूद्रों को यज्ञ करने की अनुमति देते हैं। शांतिपर्व में भुक्त कठ से कहा गया है कि त्रयी (विदों) के अनुसार स्वाहाकार और नमस्कार मंत्र शूद्र के लिए विहित है और वह औपचारिक रूप से दीक्षित होकर प्रथम दो मंत्रों से पाकयज्ञ कर सकता है।⁴²³ इस सुधार के समर्थन में शूद्र पैजवन ने एक पाकयज्ञ किया और एक दिन में पूरा होनेवाले ऐंद्राग्नि नामक यज्ञ के नियमानुसार उसने सौ हजार पूर्णपात्र (चावल से भरे कलश) दक्षिणास्वरूप दिए।⁴²⁴ यह हमें आधुनिक युग के सप्ताहिक सुधारों की उस परिपाटी की याद दिलाता है, जिसमें विधवा विवाह, तलाक आदि के समर्थन में इसी तरह के प्राचीन उदाहरण ढूँढ निकाले गए। शूद्रों के लिए गृह्य यज्ञ की छूट देते हुए शांतिपर्व ने

यह महत्वपूर्ण बात कही है कि सभी वर्णों को यज्ञ करने का अधिकार है, बशर्ते उनमें श्रद्धा हो।⁴²⁵

शूद्रों को यज्ञ करने का अधिकार दिए जाने के एक महत्वपूर्ण उपाग के रूप में उन्हें व्रतानुष्ठान का भी अधिकार दिया गया। याज्ञवल्क्य ने चाण्ड्रायण व्रत शूद्रों के लिए विहित किया है, जो स्पष्टतया इनके द्वारा प्रयुक्त भवकृष्ट शब्द के अर्थ के अंतर्गत है।⁴²⁶ यह वचन प्रक्षिप्त माना जाता है,⁴²⁷ किंतु यह याज्ञवल्क्य की उदार मनोवृत्ति के अनुरूप ही है और इसी तरह का वचन *बृहस्पति स्मृति* में भी आया है जिसमें ब्राह्मण के यनोपवीत को तोड़ने के अपराधी शूद्र के लिए प्राजापत्य व्रत का प्रायश्चित्त बताया गया है।⁴²⁸

बृहस्पति स्मृति में शूद्रों के लिए कर्णविघ्न⁴²⁹ और चूड़ाकरण⁴³⁰ संस्कार विहित हैं। इनमें प्रथम का उल्लेख गृह्यसूत्रों में नहीं है, किंतु द्वितीय का विधान इनमें किया गया है।⁴³¹ मनु ने इसे केवल द्विजों के लिए विहित किया था,⁴³² जिसका विस्तार अब शूद्रों तक हो चला था।

कई ग्रंथों में सन्यास आश्रम शूद्रों के लिए वर्जित है। कालिदास ने *रामायण* में किए गए शूद्र तपस्वी शबूक के निंदन को दुहराया है।⁴³³ राम ने जो शबूक को प्राणदंड दिया इसकी उन्होंने प्रशंसा की है और बताया है कि इस मृत्युदंड के परिणामस्वरूप उसने जो पुण्यात्माओं का पद प्राप्त किया उसे वह अपनी उग्र तपस्या से नहीं पा सकता था, क्योंकि तपस्या तो वह अपने वर्णधर्म के विरुद्ध कर रहा था।⁴³⁴ किंतु आश्रमों के साथ वर्णों के संबंध के विषय में शांतिपर्व की मनोवृत्ति कुछ भिन्न है। इसके अनुसार ब्राह्मण के लिए चारों आश्रम अनिवार्य हैं किंतु अन्य वर्णों के लिए नहीं।⁴³⁵ अन्य तीन वर्णों के लिए सन्यास आश्रम वर्जित है।⁴³⁶ इसका अर्थ हुआ कि शूद्र यदि चाहे तो प्रथम तीन आश्रमों में प्रवेश कर सकता है और चतुर्थ का द्वार न केवल शूद्र के लिए अपितु वैश्य और क्षत्रिय के लिए भी बंद है। किंतु क्रात्यायन ने कहा है कि यदि शूद्र सन्यासी सन्यासाश्रम का परित्याग करे तो वह राजा द्वारा दहनीय है।⁴³⁷ याज्ञवल्क्य ने देवों और पितरों के निमित्त शूद्र सन्यासी को पिताना वर्जित किया है।⁴³⁸ इसका तात्पर्य था तो जैन या बौद्ध भिक्षुओं से हो सकता है या शूद्र वर्ण के सन्यासियों से।

शूद्रों की धार्मिक प्रतिष्ठा में सुधार का बड़ा संकेत भूर्तिस्थापन संबंधी नियमों में मिलता है। भूर्ति बनाने के लिए उपयुक्त वस्तुओं की गिनती कराते हुए एक वैश्याव ग्रंथ में कहा गया है कि सभी जातियों के लोग भूर्ति बना सकते हैं।⁴³⁹ इससे प्रकट होता है कि शूद्र भी भूर्तियों बनाकर उन्हें पूज सकते थे और इनकी भूर्तियाँ भी उसी वस्तु की होती थीं जिसकी अन्य वर्णों के लोगों की। लेकिन इस काल के एक अन्य ग्रंथ में भूर्ति बनाने के लिए उपयुक्त सफ़ाई घुनने में वर्णभूतक विभेद विहित किया गया है और तानुगार चार वर्णों के लिए

क्रमशः चार प्रकार की लकड़ी बताई गई है।⁴⁴⁰ एक गुप्तोत्तरकालीन वैष्णव उपपुराण में इसी तरह का नियम आया है जिसमें कहा है कि मंदिर और मूर्ति बनाने में श्वेत काष्ठ ब्राह्मणों के लिए शुभ है ताल क्षत्रियों के लिए, पीला वैश्यों के लिए और काला शूद्रों के लिए।⁴⁴¹ मूर्ति बनाने में इसी ग्रंथ में चारों वर्णों के लिए क्रमशः इन्हीं चार वर्णों के पत्थर विहित किए गए हैं।⁴⁴² लकड़ी और पत्थर के चुनाव में वर्णविभेद के रहते हुए भी, प्रतिमाविज्ञान विषयक ग्रंथों के अवलोकन से इसमें कोई संदेह नहीं रह जाता है कि शूद्र भी मूर्ति बना सकते थे और उसकी पूजा कर सकते थे।

कहा गया है कि शूद्र की अर्थों में ब्राह्मण शामिल नहीं हो सकता है, यदि वह ऐसा करेगा तो वह स्नान करके आग को छूकर और घी पीकर शुद्ध होगा।⁴⁴³ वह पुराने नियम जिसमें शूद्र के मरने पर उसके परिवार के लोगों के लिए अशौच की सबसे लंबी अवधि बताई गई है इस काल के कई ग्रंथों में भी पूर्ववत् बना रहा।⁴⁴⁴ लेकिन इस विषय में याज्ञवल्क्य ने सामान्य शूद्रों के लिए एक मास तक और धार्मिक (न्यायवर्ती) शूद्रों के लिए 15 दिन तक अशौच बताया है। इस प्रकार धार्मिक शूद्र को वैश्य का दर्जा दिया है।⁴⁴⁵ व्रतों के अनुष्ठान में भी वैश्य और शूद्र समान कोटि में रखे गए हैं। कहा गया है कि वैश्य और शूद्र केवल एक रात के लिए व्रत करें।⁴⁴⁶ यदि मूर्खतावश वे द्विरात्र या त्रिरात्र व्रत करें तो उससे उनका अभ्युदय न होगा।⁴⁴⁷ फिर भी विशेष अवसरों पर वे दो रातों तक व्रत कर सकते हैं।⁴⁴⁸ लेकिन कभी कभी इस बात पर भी जोर दिया गया है कि उपवास व्रत केवल ब्राह्मण और क्षत्रिय कर सकते हैं।⁴⁴⁹

वृहस्पति ने कहा है कि भरे बच्चे का जन्म (जन्म हानि) होने पर ब्राह्मण दस दिनों में शुद्ध होता है क्षत्रिय सात दिनों में, वैश्य पाँच दिनों में और शूद्र तीन दिनों में।⁴⁵⁰

कर्मानुष्ठानों के अवसर के संदर्भ में महिलाओं और शूद्रों की अपवित्रता का विधान इस काल के ग्रंथों में भी सुरक्षित है।⁴⁵¹ कई दशाओं में शूद्रों और पतितों (अल्पजों) को जो कुत्ते के समान अपवित्र माने जाते थे देखने पर प्रायश्चित्त विहित किया गया है।⁴⁵² यह भी विधान है कि यदि क्षत्रिय ब्रह्मचारी को वैश्य या शूद्र स्पर्श करे और वैश्य ब्रह्मचारी को शूद्र तो उसे प्रायश्चित्त करना होगा।⁴⁵³

गृह्यसूत्रों के अनुसार श्राद्ध कर्म शूद्रों के लिए विहित नहीं है।⁴⁵⁴ किंतु इस काल के ग्रंथों में यह कर्म शूद्रों के लिए भी स्पष्टतया विहित किया गया है।⁴⁵⁵ शूद्र साधारण श्राद्ध तो कर ही सकता है।⁴⁵⁶ असाधारण (वृद्धि) श्राद्ध भी कर सकता है, जिसमें पुत्रप्राप्ति आदि के विशेष अवसर पर पितरों की अर्चना की जाती है।⁴⁵⁷ यह भी बताया गया है कि मरने पर कर्मानुष्ठान करनेवाले ब्राह्मण को प्राजापत्य लोक मिलता है, रण से न भागनेवाले क्षत्रिय को ऐंद्रलोक मिलता है, अपने कर्तव्यों का पालन करनेवाले वैश्यों को मरुतलोक

मिन्नता है, और भृत्य कर्म में रत शूद्रों को गायर्वलोक मिलता है।⁴⁵⁸

शूद्र अपने पितरों को, जो पुराणों में सुकालिन सज्ञा से अभिहित हैं⁴⁵⁹ और काले रंग के बताए गए हैं,⁴⁶⁰ जलाजलि और अन्य उपहार चढ़ा सकते थे। किंतु जहाँ ऋषियों की सत्तान के रूप में वर्णित द्विजों के प्रवर होते थे, वहाँ शूद्रों के प्रवर नहीं होते थे।⁴⁶¹

इस काल की उल्लेखनीय धार्मिक घटना है शूद्रों के दान देने के अधिकार पर जोर।⁴⁶² दान शूद्रों के लिए सर्वोत्तम साधन माना गया है, इसके द्वारा वह सारी सिद्धियाँ प्राप्त कर सकता है।⁴⁶³ जो शूद्र सत्य और ईमानदारी पर चतुःता है मन्त्र और ब्राह्मण का आदर करता है और दान देता है, वह स्वर्ग जाता है और अगले जन्म में ब्राह्मण होता है।⁴⁶⁴ वेश्याओं के लिए विहित अनगदान नामक विशेष व्रत में यह विधान किया गया है कि वेश्या से जो सामान्यतया शूद्र जाति की मानी जाती थी गोदान लेते समय ब्राह्मण वैदिक मन्त्र पढ़े।⁴⁶⁵ आगे हम यह भी पाते हैं कि लीलावती नामक शैव वेश्या और एक शूद्र सुनार ने दान दिए जिसके फलस्वरूप मृत्यु के बाद वेश्या को शिव लोक (शिव मंदिर) मिला और सुनार मूर्ति नामक सम्राट हुआ।⁴⁶⁶ ईस्वी सन् की पाँचवीं शताब्दी के एक बौद्ध टीका ग्रंथ में ऐसे कम से कम एक दर्जन उदाहरण आए हैं जहाँ निम्न वर्णों के लोगों ने बुद्ध भिक्षुओं, या सघ को दान देने के फलस्वरूप स्वर्ग का आनंद और बौद्ध विमानों का सुखभोग प्राप्त किया।⁴⁶⁷ इस प्रकार दान का सिद्धांत बौद्ध और ब्राह्मणीय दोनों धर्मों में समान था।

ऐसा कोई प्रमाण नहीं मिलता है जिससे यह सिद्ध हो कि यागवल्क्य स्मृति से पहले दान धर्म को लोकप्रिय बनाने के लिए जोरदार प्रचार किया गया।⁴⁶⁸ बृहस्पति स्मृति की रचना के बाद तो दान द्वारा मोक्षप्राप्ति का सिद्धांत परकाष्ठा पर पहुँच गया।⁴⁶⁹ दान की यह महिमा जो शूद्रों के सबंध में ही उदात्त स्तर में गाई गई है यह सिद्ध करती है कि शूद्र वर्ग दान देने की स्थिति में था और यह स्थिति उसकी आर्थिक अवस्था में हुए परिवर्तन के अनुरूप ही है।

यन व्रत श्राद्ध तथा अन्य कर्मों का अनुष्ठान जो शूद्रों के लिए विहित किया गया है उससे यह निष्कर्ष निकलता है कि इन कर्मों में वे ब्राह्मणों को नियोजित करते होंगे, या इन अवसरों पर किया गया दान ग्रहण करते होंगे।⁴⁷⁰ शूद्रों द्वारा किए जानेवाले इन कर्मों में पुरोहित का काम करनेवाले ब्राह्मणों (शूद्र याजकों) की जो बार बार निंदा की गई है⁴⁷¹ उससे इन पुरोहितों के विरुद्ध परंपरागत पूर्वग्रह तो प्रकट होता ही है साथ ही यह भी ध्यानित होता है कि इन कर्मों में ब्राह्मणों को नियोजित करने की प्रथा अधिकाधिक प्रचलित होती जाती थी। मनु ने जिस तरह शूद्र पुरोहितों (ऋत्विजों) की निंदा की है,⁴⁷² वैसा यागवल्क्य ने नहीं किया है। *वज्रसूची* में दृढतापूर्वक कहा गया है कि ब्राह्मण कैवलों

रजकों, और चडालों के परिवार में भी मिलेंगे, जिनके बीच चूड़ाकरण भुज दह और काष्ठ आदि सस्कार किए जाते हैं।⁴⁷³ इससे ज्ञात होता है कि ब्राह्मण निम्नतम कोटि के शूद्रों के यहाँ भी याजक होते थे। *कजसूची* में यह भी कहा गया है कि क्षत्रिय वैश्य और शूद्र यज्ञ करते और कराते हुए, अध्ययन और अध्यापन करते हुए तथा दान लेते हुए देखे जाते हैं।⁴⁷⁴ यदि यह परिवर्तन वस्तुतया हुआ हो तो इससे प्रकट होता है कि याजन (पोरोहित्य) कर्म पर ब्राह्मणों का जो एकाधिकार था उसके विरुद्ध कुछ वर्गों के लोगों में चेतना जग गई थी। इस तरह के कई आन्दोलन हाल में भी हुए हैं।

उपर बौद्ध धर्म के महारथी जन्ममूलक वर्णभेद का खंडन करते रहे,⁴⁷⁵ और उपर कई सुधारवादी विचारधाराओं विशेषकर वैष्णव संप्रदाय का उदय हुआ जिससे बहुत हद तक शूद्रों को धार्मिक समता प्राप्त हुई। वैष्णव धर्म गुप्तकाल में विकास की चोटी पर पहुँच गया था, जब न केवल उत्तर भारत में अपितु दक्षिण और पश्चिम भारत के कई भागों में इस संप्रदाय के अद्वितीय प्रभाव को प्रमाणित करनेवाले पुरातत्विक, मुद्रात्मक और मूर्ति सबंधी अभिलेख भारी सख्या में मिलते हैं।⁴⁷⁶ महाभारत और पुराणों में इस संप्रदाय के जो सिद्धांत प्रतिपादित हैं, उनसे प्रकट होता है कि ब्राह्मण धर्म की प्राचीन कट्टरपंथी परंपरा की भाँति इस वैष्णव संप्रदाय ने शूद्रों और अस्पृश्यों के लिए अपना द्वार बंद नहीं रखा, बल्कि उन्हें भी ईश्वर को जानने और भास प्राप्त करने का अधिकार दिया।⁴⁷⁷ वैष्णव ग्रंथों में इस बात पर हमेशा जोर डाला जाता रहा कि कृष्ण, नारायण या वासुदेव की भक्ति के द्वारा स्त्रियाँ और शूद्र भी मुक्ति पा सकते हैं।⁴⁷⁸ भगवान को यह घोषित करते हुए चित्रित किया गया है कि ब्राह्मण से लेकर श्वपाक तक सभी मेरी भक्ति से पवित्र हो जाते हैं।⁴⁷⁹ श्रद्धालु और भक्त श्वपाक भी मुझे उस ब्राह्मण से अधिक प्रिय हैं जो अन्य गणों से सभन्वित रहने पर भी भगवान का भक्त नहीं है।⁴⁸⁰ यदि अल्पज एक बार भी ईश्वर का नाम लेता है तो वह जन्म मरण के बंधन से मुक्त हो जाता है।⁴⁸¹ यह कहा गया है कि 'वेङ्ग ब्राह्मण पुण्यवान शूद्र को विश्व के दीप्तिमान देव विष्णु जैसा ही मानते हैं और सत्तार में सर्वोत्तम भी मानते हैं।'⁴⁸² जो व्यक्ति विष्णु भक्त शूद्र का अपमान करता है, वह करोड़ वर्ष तक नरक भोगता है।⁴⁸³ इसलिए ज्ञानवान व्यक्ति को विष्णुभक्त घडाल का भी अपमान नहीं करना चाहिए।⁴⁸⁴ विष्णुभक्ति के द्वारा राजन्य विजय पाते हैं ब्राह्मण विद्या पाते हैं, वैश्य धन पाते हैं और शूद्र आनंद पाते हैं।⁴⁸⁵

इसी प्रकार का मतव्य चारों वर्गों के ऐसे लोगों के लिए अभिव्यक्त किया गया है जो महादेव की ऋचाओं का पाठ करते हैं।⁴⁸⁶ जो वैश्य स्त्रियाँ और शूद्र ब्राह्मण के मुँह से दस शिव मुद्र की कथा सुनते हैं, वे रुद्रलोक में स्थान पाते हैं।⁴⁸⁷ द्विजों की भाँति शिवभक्त शूद्र भी गणपति की कोटि में पहुँच सकता है, बशर्ते वह मद्यपायी न हो।⁴⁸⁸ इस

प्रकार यह प्रकट होता है कि शैव संप्रदाय का द्वार भी शूद्रों के लिए समान रूप से खुला था।

तत्र में भी जा वैष्णव और शैव दोनों संप्रदायों से सबद्ध है, धर्म के विषय में वर्णभेद नहीं माना गया है। ई. स. १०वीं शताब्दी के एक तंत्रग्रंथ *जगद्व्यास संहिता*⁴⁸⁹ में कहा गया है कि चारों वर्णों के लोग ब्राह्मण से दीक्षा ले सकते हैं।⁴⁹⁰ यदि ब्राह्मण न मिले तो क्षत्रिय वैश्य और शूद्र वर्ण के योग्य व्यक्ति अपने अपने वर्ण के लोगों के लिए और अपने से निम्न वर्ण के लोगों के लिए गुरु का काम कर सकते हैं।⁴⁹¹

गुप्तकाल में शासक वर्ग के बहुत से लोग वैष्णव और कुछ लोग शैव थे। किंतु निचले वर्णों में इन संप्रदायों का कैसा प्रभाव था, यह जानने का साधन हमारे पास नहीं के बराबर है। कहा गया है कि वैशाली में शिल्पियों का वर्ग वैष्णव धर्म से बहुत प्रभावित था क्योंकि दो शिल्पियों (कुत्तिकों) के नाम 'हरि' पाए गए हैं।⁴⁹² यह स्थिति अन्य स्थानों पर भी रही होगी।

सुधारवादी संप्रदायों के प्रभाव के फलस्वरूप इस काल के धार्मिक ग्रंथों का आग्रह कर्मकाण्डों और संस्कारों से हटकर सदाचार पर आ गया, जो व्यक्ति की सामाजिक प्रतिष्ठा का नियामक है। कहा गया है कि न अग्निहोत्र सार्थक है, न वेद का ज्ञान,⁴⁹³ क्योंकि श्रुति के अनुसार देवता केवल सदाचार से सतुष्ट होते हैं। जो ब्राह्मण शीलवान नहीं है, वह शूद्रवत माना जाए⁴⁹⁴ और उसका आदर नहीं किया जाना चाहिए। इसके विपरीत यदि शूद्र भी धर्मात्मा हो तो वह आदरणीय है।⁴⁹⁵ जो शूद्र शुद्ध हृदयवाला और मन वश में रखनेवाला है वह न केवल (योगोपवीत संस्कार के बिना ही) द्विज हो जाता है, बल्कि वह द्विजों की भाँति पूजनीय भी हो सकता है,⁴⁹⁶ क्योंकि न कोई जन्म से संस्कृत होता है न संस्कार से न विद्या से और न सन्नति से अपितु केवल शील से होता है।⁴⁹⁷ महाभारत और पुराणों के उपदेशात्मक भागों में बार बार कहा गया है कि आचारवान शूद्र अगले जन्म में ब्राह्मणत्व प्राप्त करता है⁴⁹⁸ और यह बात *जगद्व्यास* में भी दुहराई गई है।⁴⁹⁹

उपरोक्त मत के समर्थन में समुचित उपाख्यान उद्धृत किए गए हैं। वनपर्व में एक कहानी आई है कि कोशिक का एक धर्मज्ञ व्यास ने विभिन्न वर्णों के धर्म और आचार सिखाए।⁵⁰⁰ मिथिला के धर्मव्यास ने दावा किया है कि वह गुरुजनों और बड़ों की सेवा करता रहा सदा सत्य बोला कभी किसी से ईर्ष्या नहीं की विभवा अनुसार दान करता रहा तथा देवों अतिथियों और आश्रितों के परितोषण के बाद बनी वस्तुओं से जीवननिर्वाह करता रहा। उसने न किसी की निन्दा की और न किसी से घृणा।⁵⁰¹ ऐसा मत व्यक्त किया गया है कि यह कहानी बौद्ध संप्रदाय की है⁵⁰² किंतु धर्मव्यास ने जो प्रतिपादन किया है उसका तत्व वैष्णव सिद्धांतों के अनुकूल ही है और उसे बौद्ध से प्रभावित मानना आवश्यक नहीं जैचता है। *जगद्व्यास* में जो बाह्यों ने यह तर्क दिया है कि व्यास कोशिक विश्वामित्र

और वसिष्ठ सभी जन्मत अथम होते हुए भी इहलोक में अच्छा आचरण करने के कारण ब्राह्मण माने गए,⁵⁰³ वह भी स्पष्टतया पुराणों में वर्णित पुरानी परिपाटी से निकला प्रतीत होता है।

परंतु सुधारवादी सभ्यताओं को अधिक महत्व देना ठीक न होगा। शासक वर्गों ने वैष्णव धर्म का उपयोग वर्णभेदमूलक समाज व्यवस्था के भूलाधार को बनाए रखने के लिए ही किया था। वैश्य, द्विजों और शूद्र जन्मत अथम माने जाते थे।⁵⁰⁴ कहा गया है कि द्विजों की सेवा करना और विष्णु की भक्ति करना, इन दोनों के सिवा शूद्र के उद्धार का कोई अन्य उपाय नहीं है।⁵⁰⁵ यह धारणा बहुत हद तक कर्मवाद के सिद्धांत का ही अंग है और इस सामान्य विश्वास पर आधारित है कि जिस वर्ण में जो उत्पन्न हुआ है, उसके लिए उसी वर्ण के कर्तव्यों का पालन अनिवार्य है। जान पड़ता है कि ब्राह्मणवादी आदर्श ने निम्न वर्णों के लोगों के बीच भी इस मत में आस्था उत्पन्न कर दी थी।⁵⁰⁶ मृच्छकटिक में एक गाड़ीवान वसंतसेना को मार डालने के अपने मालिक के आदेश को इसलिए अस्वीकार करता है कि भाग्य ने और पापकों ने मुझे जन्म से दास बना डाला है मैं पुनः उसी दुर्गति में पड़ना नहीं चाहता इसलिए मैं यह पापकर्म करने से इकार करता हूँ।⁵⁰⁷ निम्नवर्गों के लोगों में जो ऐसा विश्वास था इससे अधिकांश लोगों के मन में यह जिज्ञासा कभी नहीं उठ सकी कि उनकी दुरन्ध्रता के मानवकृत कारण क्या हैं।

लेकिन इसमें संदेह नहीं कि गुप्त काल में शूद्रों के धार्मिक अधिभारों में वृद्धि हुई और कई कर्मानुष्ठानों के विषय में उन्हें तीनों उच्च वर्णों की समकक्षता मिली। ऐसा मत व्यक्त किया गया है कि शूद्रों के आप्यात्मिक उत्थान के पीछे ब्राह्मणों का स्वार्थ काम कर रहा था क्योंकि वे चाहते थे कि अधिक से अधिक लोग ब्राह्मणीय कर्मों का अनुष्ठान करें।⁵⁰⁸ किंतु पूर्वकाल में भी तो ब्राह्मणों का ऐसा स्वार्थ रहा होगा जबकि ऐसी प्रवृत्ति का आभास बहुत कम मिलता है। वास्तव में शूद्रों के धार्मिक अधिभारों में वृद्धि उनकी भौतिक स्थिति में भी परिवर्तन के कारण हुई। इसकी बदीलत वे पुरोहितों को समुचित दक्षिणा देकर सस्कार और यज्ञ करने में समर्थ हुए, क्योंकि यज्ञ कराने की योग्यता व्यवहृत समता के साथ निकटतम सबद्ध मानी जाती थी जो स्वाभाविक ही है।⁵⁰⁹ थोड़े तौर पर कह सकते हैं कि गुप्तकाल में शूद्रों की धार्मिक प्रतिष्ठा में जो सुधार हुआ उसकी तुलना हम मित्र के मिडल किंगडम के आरम्भ में हुए घटनाक्रमों से कर सकते हैं, जब केवल फेरो और सामंतों में प्रचलित कई अंतिम सस्कार सबंधी कर्म साधारण जनो में भी प्रचलित हुए।⁵¹⁰ इसके साथ उनकी आर्थिक स्थिति में भी सुधार हुआ था।⁵¹¹ जो बात गुप्तकाल में शूद्रों की स्थिति के विषय में भी सही प्रतीत होती है।

गुप्तकाल में शूद्रों की दैसियत में कई भारी परिवर्तन हुए। यही नहीं कि मजदूरों,

कारीगरों और भारवाहकों की मजदूरी की दरें बढ़ीं, बल्कि दास और मजदूर लोग धीरे-धीरे बटाईदार और किसान होते जा रहे थे। सातवीं सदी तक पहले-पहल शूद्र बड़े पैमाने पर किसान के रूप में दिखलाई पड़ते हैं। यह परिवर्तन शूद्रों की राजनीतिक सहविविध स्थिति में व्यापक रूप से प्रतिफलित हुआ है। शान्तिपूर्व में शूद्र मंत्री नियुक्त करने का जो उपदेश दिया है, ⁵¹² उसको तो अधिक महत्व नहीं भी दिया जा सकता है, किंतु इसमें संदेह नहीं कि शिल्पी सभों के प्रधान जिला प्रशासन के कार्य से जुड़े थे, और सकट की घड़ियों में शूद्रों को शस्त्र उठाने का अधिकार मिल गया था। वर्णविषयक कानूनों में कुछ ढिलाई आई और शूद्रों के प्रति बरते जानेवाले कई निष्ठुर नियम रद्द किए गए। शूद्रों के धार्मिक अधिकार में काफी वृद्धि हुई। हाँ, अस्पृश्यों की सामाजिक स्थिति पहले से भी अधिक बुरी हुई। यद्यपि वे सिद्धांततया शूद्र माने जाते थे, किंतु सभी व्यावहारिक विषयों में वे पृथक समुदाय ही थे। फिर भी ऐसा सोचना गलत होगा कि गुप्तकाल में शूद्रों का कोई अन्य वर्ग भी सामाजिक दृष्टि से अयोग्य था, ⁵¹³ भोजन और विवाह के रिवाज के बारे में इसका कोई साक्ष्य नहीं मिलता है। जहाँ तक शिक्षा का प्रश्न है, शूद्रों के *रामायण महाभारत* और पुराण सुनने का और कभी कभी वेद सुनने का भी अधिकार निस्संदेह रूप से मिल गया था। सभी बातों पर विचार करते हुए कह सकते हैं कि गुप्तकाल में शूद्रों की स्थिति में जो आर्थिक, राजनीतिक सहविविध सामाजिक और धार्मिक परिवर्तन हुए वे उक्त समुदाय की बदलती हुई सामाजिक स्थिति के सूचक हैं।

संदर्भ

1. काने हिस्ट्री ऑफ़ धर्मशास्त्र II भाग I पृ. XI काने ने इन स्मृतियों की तिथियाँ इस प्रकार बताई हैं—विष्णु 100 300 ई. याज्ञवल्क्य 100 300 ई. नारद 100 400 ई. बृहस्पति 300 500 ई. काल्याणन 400 600 ई. यद्यपि विष्णु और याज्ञवल्क्य स्मृतियाँ कुछ पूर्व की प्रतीत होती हैं यद्यपि थोड़े तौर पर वे सभी स्मृतियाँ गुप्तकाल के समय में प्रामाणिक मानी जा सकती हैं।
2. याज्ञवल्क्य II 270 विष्णु V 3 हार्पकिंस म्युजुमन्ट रिलिजस ऑफ़ दि फोर कास्ट्स इन मनु पृ. 31 हार्पकिंस का मत है कि यह याज्ञवल्क्य के विषय में कदाचित् ही समझ हो सकता है किंतु कई विषयों में याज्ञवल्क्य का जैसा जनप्रिय छल देखते हैं तदनुसार यह सगत ही लगता है।
3. हार्पकिंस कैम्ब्रिज हिस्ट्री ऑफ़ इंडिया I पृ. 279
4. वही पृ. 280
5. गायकवाड़ ओरिएण्टल सिरीज सं. LXXV इट्रोडक्शन पृ. 118 बृहस्पति स्मृति अपने मूल रूप में मनु संहिता की अनुगामी टीका जैसी रही होगी।

- 6 हापकिंस 'दि ग्रेट एपिक ऑफ इंडिया' पृ 397 98
- 7 वही तुलनीय 'केंब्रिज हिस्ट्री ऑफ इंडिया' I पृ 258
- 8 राजरा पुराणिक रेकर्ड्स ऑन हिंदू राइट्स ऐंड कस्टम्स पृ 5
- 9 वही पृ 175
- 10 वही पृ 174
- 11 वही पृ 188
- 12 वही पृ 177 सप्ततथा छठी शताब्दी ई का पूर्वार्ध
- 13 गायकवाड ओरिएण्टल सिरीज अंक LXXXV इंडोइकेशन पृ 173
- 14 राजरा - पूर्व निर्दिष्ट पृ 19
- 15 वही पृ 51 ब्रह्मण्ड पुराण में कुछ अध्याय हैं जिनसे वैष्णव प्रभाव का सकेत मिलता है वही पृ 18
- 16 हापकिंस 'इण्डियस ऑफ इंडिया' पृ 241 तुलनीय
- 17 दासगुप्त और डे हिस्ट्री ऑफ सस्कृत लिटरेचर भूमिका पृ XXX
- 18 कहा जाता है कि शूक महान ब्राह्मण मंत्री था तुलनीय चारपेंटियर (जर्नल ऑफ दि रायल एशियाटिक सोसायटी ऑफ ग्रेट ब्रिटेन ऐंड आयरलैंड लंडन 1923) पृ 596 7
- 19 सुजुकी लकावतार सूत्र, इंडोइकेशन पृ XLIII
- 20 एस के डे हिस्ट्री ऑफ सस्कृत लिटरेचर पृ 71
- 21 दासगुप्त और डे पूर्व निर्दिष्ट पृ 532 पाद टिप्पणी कीय इनका समय सातवीं शताब्दी ई बताते हैं कीय हिस्ट्री ऑफ सस्कृत लिटरेचर, प्रिंसेस पृ XXII
- 22 मोतीचंद्र भारतीय वेशभूषा अध्याय IX मोतीचंद्र ने इनका उपयोग गुप्तकालीन वेशभूषा का वर्णन करने के लिए किया है
- 23 मनुमदार और पुसलकर दि एज ऑफ इपीरियल यूनियटी पृ 270 तीसरी शताब्दी ई इस ग्रंथ का सम्भाव्य रचनाकाल प्रतीत होता है तुलनीय द्वितीय शताब्दी ई एम घोष नाट्यशास्त्र, अनुवाद इंडोइकेशन पृ LXXVI और दासगुप्त और डे पूर्व निर्दिष्ट पृ 522
- 24 दासगुप्त और डे पूर्व निर्दिष्ट पृ 645 पर उद्धृत स्मिथ इसका काल द्वितीय शताब्दी ई पू रखते हैं और हरप्रसाद शास्त्री प्रथम शताब्दी ई किंतु बनर्जी शास्त्री चक्रवर्ती जाली और विंटरनिज इसे तीसरी चौथी शताब्दी ई का मानते हैं चक्रवर्ती सोशल लाइफ इन एनशिएट इंडिया पृ 33 37 चक्रवर्ती का मत है कि वात्स्यायन पश्चिम भारत में हुए थे (वही पृ 96)
- 25 बराहमिहिर का काल 505 587 ई माना जाता है और इनकी सभी कृतियाँ छठी शताब्दी के मध्य की मानी जाती हैं
- 26 बनर्जी डेवलपमेंट ऑफ हिंदू आइकनोग्राफी पृ 28 9
- 27 कामदक नीतिसार II 21 'सर्जन एडिशन ऑफ दि मसभारत शॉतिपर्व 60 26 92 2 अनुशासनपर्व 9 18 भागवत पुराण XI 17 19 भविष्य पुराण I 44 27 मार्कण्डेय पुराण 28 3 8 विष्णु पुराण III 8 32 और 33

- 28 सदर्न एडिशन ऑफ दि महाभारत आख्योधिक पर्व 97 29
- 29 वही शान्तिपर्व अध्याय 78 17-
- 30 वही अनुशासन पर्व 208 34
- 31 वही 208 33
- 32 अमरकोश II 10 38 39
- 33 अमरकोश II 10 15 18
- 34 नारद V 23 बृहस्पति XV 12 और 13
- 35 वही
- 36 विष्णु V 155 6 काशबाल्य II 197 नारद VI 9
- 37 नारद VI 6 7
- 38 वही VI 3
- 39 काशबाल्य II 198
- 40 वही
- 41 नारद VI 7
- 42 जाली सेक्रेट बुक्स ऑफ दि ईस्ट XXXIII पृ 140 1
- 43 वही VI 6 की पाद टिप्पणी
- 44 अर्चशास्त्र III 13 काशबाल्य II 194 नारद VI 2 3 कल्पसूत्र श्लोक 656
- 45 सदर्न एडिशन ऑफ दि महाभारत शान्तिपर्व अध्याय 60 24
- 46 वही
- 47 नारद VI 10 इसके अनुसार आठ गाँव बनाने का परिश्रमिक एक गांव का दूध होता है
- 48 पिंड निर्युक्ति पृ 368 369
- 49 बृहत्कल्प भाष्य 2.358
- 50 शान्तिपर्व, 60 25 शान्तिपर्व के नियम वैश्य गोपालकों और कर्षकों के प्रसंग में हैं किंतु ये नियम शूनों पर भी लागू रहे होंगे
- 51 बृहस्पति XVI 1 2
- 52 वही
- 53 प्रणनाथ इकानमिक कमीशन इन एनरिएट इंडिया पृ 158
- 54 हुननीय वित्तन ए म्लासरी आक जुडिफिकल ऐंड रेवेन्यू टर्म्स पृ 485
- 55 कामसूत्र IV 1 33 और 42 टीका सहित
- 56 शान्तिपर्व 60 31 " अवश्यभरणीयो हि वर्णानां दूर उच्यते
- 57 वही 60 32 33
- 58 वही 60 27
- 59 सदर्न एडिशन ऑफ दि महाभारत अनुशासन पर्व 208 34
- 60 कर्मास इरिग्रेशनम् इंडिग्रोम III सं 6 पैर 2 गुतवान के एक उत्पीर्न लेख में दसों के ग्रय दिग्ग की उप्पा अई है बृहस्पति ने दससन्न्य अर्पत दस की बिस्ती के दससन्न्य का

उल्लेख किया है (VI 7) मृच्छकटिक में दास वृत्ति राजा द्वारा अनुसृत एक प्रथा के रूप में वर्णित है (इंडियन हिस्टोरिकल क्वार्टर्ली कलकत्ता V) पृ 307

- 61 नारद V 26 28 इन दासों में कुछ को दास कहना विवादास्पद सेतु के एक उद्धरण के अनुसार जो बृहस्पति का माना गया है ठीक नहीं है एवं टी कोलबुक ए इंडिजेंट ऑफ हिंदू ला II 12 एतत्कालीन जैन ग्रंथों में छ प्रकार के दासों का उल्लेख प्रतीत होता है जैन लाइफ ऐज डिपिकटेड इन जैन कैन्स, पृ 107
- 62 नारद V 5 बृहस्पति XV 15 16
- 63 नारद V 6 7
- 64 बही V 23 25
- 65 याज्ञवल्क्य II 182 कलाद्वयसीकृतस्त्रीरेखिकीतरश्चापि मुच्यते
- 66 कोलबुक पूर्व निर्दिष्ट II पृ 25
- 67 कात्यायन श्लोक 722 इस मान्यता को कात्यायन ने दुर्गरथा है
- 68 याज्ञवल्क्य II 182 3 नारद V 39 कात्यायन श्लोक 716
- 69 श्लोक 715 तुलनीय विष्णु, V 154
- 70 नारद V 37 बृहस्पति XV.243 विधीणीते स्वतन्त्रो य स्वधात्मान नरपुर्न स जवेधन्यतमस्तथा सोऽपिदास्यात्र मुच्यते
- 71 अनुशासन पर्व 45 23 काणे पूर्व निर्दिष्ट II भाग I पृ 182 में उद्धृत
- 72 नारद V 42-43 तुलनीय कात्यायन में दास मुक्ति संबंधी नियम श्लोक 715 लेकिन नारद ने कहा है कि कुछ कोटियों के दास स्वामी के अनुग्रह के बिना मुक्त नहीं हो सकते थे (V 29)
- 73 धर्मकोश I भाग I पृ 299 में उद्धृत
- 74 कात्यायन श्लोक 350
- 75 अमरकोश III 5 27
- 76 जैन पूर्व निर्दिष्ट पृ 362 65 बृहत्कथाभाष्य भाषा में तीन नापित दासियों की घर्षा है (6094)
- 77 घोषाल दि क्षत्रसिक्त एव पृ 553 कात्यायन श्लोक 962 63 शूक 'मृच्छकटिक' VIII 25
- 78 शूक मृच्छकटिक (करभारकर सत्कराय पृ 309)
- 79 कात्यायन श्लोक 92
- 80 विष्णु, XVIII 44
- 81 कात्यायन श्लोक 882 बृहस्पति (सेक्रेड बुक्स ऑफ दि ईस्ट) XXV 82 83
- 82 नारद V 41 कात्यायन श्लोक 724
- 83 श्लोक 724 यह विक्रय स्वामी की अनुमति के बिना सम्भव नहीं रहा होगा काणे ने विवाद वितामणि के पाठ को अच्छा माना है कात्यायन पृ 267 पाट टिप्पणी श्लोक 724 पर
- 84 नारद XIII 38
- 85 बृहस्पति XXVI 10 28 43 53 और 64

- 86 (एपिग्राफिया इंडिका कलकत्ता और दिल्ली XX) उत्कीर्ण लेख स 5 पंक्ति 5 11 एस के मैती दि इकनामिक साइफ ऑफ नार्दन इंडिया इन दि गुप्ता पीरियड, पृ 50-51
- 87 (एपिग्राफिया इंडिका कलकत्ता और दिल्ली XX) उत्कीर्ण लेख स 5 पंक्ति 5 11
- 88 (इंडियन एटीक्वेरी मर्बर्ड, XXXIX) पृ 215 16
- 89 भारतवर्ष 1349 भाग I पृ 384 (हिस्ट्री ऑफ बंगाल, I 652 में उद्धृत)
- 90 कृष्णकुमारी जे शिरजी एनडिपेंट हिस्ट्री ऑफ सौएण्ड पृ 246-47 267 और आगे
- 91 कोसम्बी (जर्नल ऑफ अमेरिकन ओरिएण्टल सोसायटी बाल्टीमोर, 1xxv) पृ 237
- 92 शॉटिपर्व 60 24 26 92.2
- 93 अपरकोश II 9 6
- 94 मनुस्मृति IV 253 और विष्णु, LVII 16 में आर्पिक शब्द का प्रयोग है किंतु यावत्त्व I 166 में अर्पसीरिक शब्द का
- 95 (एपिग्राफिया इंडिका कलकत्ता और दिल्ली, I) उत्कीर्ण लेख स 1 पंक्ति 39 बृहत्तर ने आर्पिक शब्द का अनुवाद 'सेवरर' या मजदूर किया है जो गलत है वही पृ 9
- 96 (एपिग्राफिया इंडिका कलकत्ता और दिल्ली XXIX) उत्कीर्ण लेख स 1 पंक्ति 39 कुतिलों की वृहत्सति (संस्कार 404) ने एक 'जन' बताया है वे 11वीं शताब्दी के पत उत्कीर्ण लेख में भी जनों की सूची में गिनते गए हैं
- 97 कोन छोटा भागपुर के मुद्रा समुदाय का एक महत्वपूर्ण अंशवर्षी वर्ष है
- 98 (एपिग्राफिया इंडिका कलकत्ता और दिल्ली, VIII) उत्कीर्ण लेख स 12, पंक्ति 6
- 99 नारद, I 181
- 100 मनुस्मृति और पुस्तककार दि एन ऑफ इंडियन यूनिटी पृ 299
- 101 नारद I 181 की टीका कीमत्त श्रुत कद्यों का
- 102 नारद I 181
- 103 वृहत्सति XIX 6 यदि श्रुते नेता स्यात्
- 104 मार्कण्डेय पुराण 49 47 तथा श्रुतमन्त्र स्वस्मृतिरुच्येत तुलनीय अनुवृत्तनपर्व अध्याय 68 में श्रुत श्रुतों का वर्णन बयोसण्याय 'इकनामिक साइफ रेंड प्रोमिस इन एनडिपेंट इंडिया' पृ 329 में उद्धृत
- 105 काश्यप स्मृति 479 80 "कर्मण्यु ब्रह्मिदृशान् समहोदसु राघवेत् यहाँ प्रसंग से सिद्ध होता है कि 'कर्मण्यु' ब्रह्मिदृशान् का विवेका है यानी ने कर्मण्यु का अनुवाद उसे स्वतंत्र संज्ञा मानकर किया है (स्मृति 479-80 का अनुवाद) जो संज्ञा के अर्थ के अनुकूल नहीं लगता है क्योंकि शर्प में यह ब्रह्म और ब्रह्मिदृश इन दोनों पदों के बीच में आया है तुलनीय, काश्यप स्मृति 596
- 106 श्रुतसति साध्या, 313-4
- 107 'कर्म' इतिहास इंडिया III उत्कीर्ण लेख स 60, पंक्ति 12, स 27 पंक्ति 6 स 26, पंक्ति 6

- 108 फनीट कार्पस इतिहासजन्म इंडिकेरम III पृ 123
- 109 वीलहार्न (एपिग्राफिया इंडिका III) पृ 314
- 110 प्राणगाथ पूर्व निर्दिष्ट पृ 157
- 111 पालि इंगलिश डिक्शनरी देखें कुटुम्बिक शब्द
- 112 अर्थशास्त्र I 130
- 113 फ्लीट पूर्व निर्दिष्ट, III पृ 98 पोथाल हिंदू देवेनू सिस्टम पृ 191 210 अन्य मलों के लिए देखें, बार्नेट (जर्नल ऑफ दि रायल एशियाटिक सोसायटी ऑफ ग्रेट ब्रिटेन ऐंड आयरलैंड लंडन 1931) पृ 165 सरकार सेलेक्ट इतिहास I पृ 266 पाद टिप्पणी 5
- 114 रघुवंश XVII 65 नारद XVIII 48 बृहस्पति आपद्ग्राम 7
- 115 बृहस्पति I 43-44 मूल ग्रथ में बीनाश शब्द का प्रयोग है जिसका अर्थ नारद I 131 की असहाय कृत टीका के अनुसार शून्य होता है
- 116 वाटर्स आन पुआन बुआइस ट्रेवल्स इन इंडिया I पृ 168 चतुर्थ वर्ग शून्य या खेतिहरी का है ये खेत को आबाद करने का काम करते हैं और बोने व काटने के समय बड़े उपमशीन रहते हैं
- 117 मूर्तिह पुराण 58 10 15 यह पुराण अण्वस्त्री को ज्ञात था (श्रीवी I 130) इसलिए इसके नवीनतम सफलन का काल दसवीं सताब्दी ई. रखा जा सकता है
- 118 हापकिंस कैब्रिज हिस्ट्री ऑफ इंडिया I पृ 268 हापकिंस शायद शून्य के बदले स्लेव शब्द का प्रयोग करते हैं
- 119 अमरकोश II 9 98 और 99
- 120 विष्णु अष्टाध्यायी पृ 63 पालि इंगलिश डिक्शनरी में 'लौह' शब्द पर उद्धृत जैसा कि चद्र के मेहरीली लौहस्तम से प्रकट होता है लोहा बनाने की कला इस काल में उन्नति की छोटी पर पहुँच गई थी
- 121 अमरकोश II 9 13
- 122 याज्ञवल्क्य II 193 नारद V 4
- 123 किंतु यह विचार भागवतपुराण XI 18 49 में भी आया है
- 124 कामदक नीतिसार II 21 तुलनीय IV 54 56 मार्कण्डेय पुराण 28 3 8 विष्णु पुराण III 8 32 33 याज्ञवल्क्य I 120 विष्णु, III 5 शून्य सर्व शिल्पिणि बृहस्पति सत्कार, श्लोक 530
- 125 बृहस्पति XII 33
- 126 अमरकोश II 10 5 10
- 127 वही II 10 8 और 9
- 128 वही II 10 13
- 129 वही II 10 12
- 130 इनमें से कुछ शिल्पियों की घर्वा कामसूत्र (I 4 28 V 2 12 VI 1 9) में भी आई है जो सभ्यता 'नागरक' के विलासार्थ अर्पित होते थे जैसे भान्वाकार स्वर्णकार धोबी

अभिनेता नर्तक आदि

- 131 गौतम धर्मसूत्र X 31 33 वसिष्ठ धर्मसूत्र XIX 28 मनुस्मृति, VII 138 विष्णु, III 32
- 132 (जर्नल ऑफ दि रायल एजिप्टिक सोसाइटी ऑफ बंगाल कलकत्ता सीरीज III २५ पृ 121 ला न 72 यह स्पष्ट नहीं है कि यह बेन्दरी राजा के लिए ली जाती था कि ग्राममंडतों के लिए
- 133 वसिष्ठ धर्मसूत्र XIX 37
- 134 पीछे देखें अध्याय VI
- 135 श्रौतपर्व 88 1 12 में श्लोक 12 पर टिप्पणी राजधर्म के आलोचनात्मक साकारण के श्लोक 12 पर टिप्पणी भाग II अनुलिपि 19 पृ 668 तुलनीय 87 16 77
- 136 (एपिग्राफिया इंडिका XXIV) उत्कीर्ण लेख स 43 पंक्ति 18 19 इस अभिलेख में विवाह कर का भी उल्लेख है जो प्रयाग तक उत्तर भारत में प्रचलित थी
- 137 कामसूत्र I 4 1
- 138 बृहस्पति I 34 कौटिल्य के अर्थशास्त्र में भी यह बात है
- 139 अमरकोश II 8 18
- 140 शिल्पिसय का उल्लेख खुवश XVI 38 में आया है तथा पक्षतन पृ -4 5 में प्रधान राजमिस्त्री के अधीन कई राजमिस्त्रियों की बर्षा है
- 141 गौतम XI 21 22 मनुस्मृति VIII 41 और 46 मुखर्जी लोकल गवर्नमेंट इन एनशिएट इंडिया, पृ 125 131
- 142 नारद X 2 तुलनीय विष्णु, V 168 में संविद् शब्द का प्रयोग है तथा वृत्ति पालपेट, यासवल्स्य II 192 तुलनीय I 361
- 143 बृहस्पति XVII 18
- 144 बही I 126
- 145 मनुस्मृतिकार कापौरट लाइफ इन एनशिएट इंडिया पृ 62
- 146 कार्पस इस्क्रिप्शनम इंडिकेस III स्कंदगुप्त का इंदौर ताम्रपत्र (465 ई)
- 147 बही उत्कीर्ण लेख स 18 पृ 80 85
- 148 नारस एसेस ऑफ बुद्धिज्म' पृ 141
- 149 स्कंदगुप्त के इंदौर ताम्रपत्र के अनुसार इंदौर की वैदिक त्रेणि (वैली सय) में एक ब्राह्मण ने धन निक्षेप किया था उसी प्रकार बदसौर प्रस्तर अभिलेख के अनुसार देशम के बुनकरों ने ब्राह्मणों के देवता सूर्य का मंदिर बनवाया था
- 150 अर्थशास्त्र III 14 ऊपर देखें पृ 155
- 151 यासवल्स्य II 193 ना. VI 5 बृहस्पति XVI 5 6
- 152 बृहस्पति XVI 5
- 153 विष्णु, V 153-4
- 154 बही V 157 8
- 155 मनुस्मृति VIII 215 बृहस्पति XVI 4 और 8 इसके एक पाठानुसार में आठ वृष्णल की

जग 200 पण आया है (सेक्रेड बुक्स ऑफ दि ईस्ट XLIII 345 बृहस्पति XVI 15 पर पाद टिप्पणी)

156 बृहस्पति XVI 3

157 वही XVI 11

158 नारद नेपाली पाठ सेक्रेड बुक्स ऑफ दि ईस्ट XXXIII 140 I VI 7 पर पाद टिप्पणी

159 वही VI 2

160 वही पृ 140 I VI 7 पर पाद टिप्पणी

161 नारद VI 11 17 बृहस्पति XVI 10 12 17

162 बृहस्पति XVI 17

163 अर्यशास्त्र II 23

164 याज्ञवल्क्य II 195

165 वही I 120

166 बृहस्पति तत्कार श्लोक 530 विक्रम सर्वपण्यार्थं श्रुतपर्यं उदाहृत

167 मार्कण्डेय पुराण 28 3 8

168 विष्णु पुराण III 8 32 33

169 बृहस्पति XIII 16

170 भविष्यत् पुराण I 44.32

171 अर्यशास्त्र III 13 याज्ञवल्क्य II 194 नारद VI 2 3 कात्यायन श्लोक 656

172 श्रुतिपर्व 60 25 यद्यपि श्रुतिपर्व में मजदूरी की व्यवस्था वैश्य पैसवों के लिए है तथापि यह श्रुति पर भी लागू रही होगी

173 यह बात साझेदारी (सम्भू समुत्पान) के विषय में लिए गए विस्तृत नियमों से मित्र होती है जो नियम सर्वप्रथम याज्ञवल्क्य में आए हैं यह प्रेक्षणीय है कि श्रौतिय और मनु (XII 206 210) का अनुसरण न करते हुए, याज्ञवल्क्य (II 265) ने साम्राज्यपी नियम प्रथमतः बानियों और विदेश व्यापारियों के लिए दिया है और आगे कहा है कि ये ही नियम पुरोहितों की और कृषकों एवं शिल्पियों की साझेदारी में लागू होते हैं इसी प्रकार इस काल में जो विदेश व्यापार बढ़ता जा रहा था उसके चलते नारद को यह नियम भी देना पड़ा कि विदेशों में किए गए ऋण के करारों के स्थान में प्रचलित नियम ही लागू होंगे नारद I 105 106 तुलनीय आजमवाल मनु ऐंड याज्ञवल्क्य पृ 198 और 211 गुणाद्वय की बृहत्कथा में जो सगमय 500 ई की कृति है (वीथ हिस्ट्री ऑफ सस्कृत लिटरेचर, पृ 268) राजा महाराजाओं की जतनी कठिनियों नहीं हैं जितनी बानियों व्यापारियों समुन्मात्रियों और शिल्पकारों की (वही) पर सम्भव है कि ये कठिनियों दूसरी तीसरी चरी की हैं जब वाणिज्य व्यापार परकाष्ठा पर था

174 बृहत्संहिता 52 12 13

175 अमरकोश II 6 13 अमरकोश में श्रुति और श्रुति का अर्थ मित्र मित्र किया गया है श्रुति का अर्थ है श्रुत की पत्नी किन्तु श्रुति का अर्थ है श्रुत जाति की महिला आभीर जाति की महिला को

महादूरी कहा गया है

- 176 पॉर्जिटर डायनेस्टीज ऑफ दि कलि एज पृ 55
- 177 वही
- 178 आर्यक जिसे गोपालदासक कहा गया है (मृच्छकटिक VI 11) इसमें कुछ संदेह है क्योंकि हो सकता है कि गोपाल व्यक्ति विशेष का नाम हो
- 179 याज्ञवल्क्य I 141
- 180 धनुस्मृति VII 54 कामदक नीतिसार, IV 25 याज्ञवल्क्य, XIII 312 तुलनीय कामदक नीतिसार V 68 70 कात्यायन श्लोक 11 में कहा गया है कि अमात्य ब्राह्मण होना चाहिए
- 181 श्रौतिपर्व 85 7 10 परंतु श्रौतिपर्व के आलोचनानुसंग सस्करण में वह भाग नहीं है जिसमें कहा गया है कि 37 के अमात्य मंडल में चार ब्राह्मण आठ क्षत्रिय इक्कीस वैश्य तीन शूद्र और एक सूत रहने चाहिए (श्रौतिपर्व, कलकला 85 7 11)
- 182 याज्ञवल्क्य II 13 तुलनीय बृहस्पति I 67
- 183 कात्यायन श्लोक 67
- 184 बृहस्पति I 79
- 185 वही I 72
- 186 (एपिग्राफिया इंडिका XV) पृ 130
- 187 जयसवाल हिंदू पालिटी भाग I पृ 53 भाग II पृ 105
- 188 टी ब्लाख आक्योलॉजिकल सर्वे (ऑफ इंडिया) रिपोर्ट्स , 1903-4 पृ 104
- 189 अमरकोश II 10 5 कुलक स्यात् कुलश्रेष्ठ दीक्षितार इति अर्थ को मानते हैं गुप्त पालिटी पृ 257
- 190 नारद I 187 लगता है शूद्र साधियों के विषय में पुराना सुराग्रह इस काल में भी बना रहा
- 191 ब्लाख पूर्व निर्दिष्ट पृ 114 16 कुनिकों (शिल्पि सभों के प्रधानों) की अठारह मुद्राएँ बसान (विशाली) में मिली हैं
- 192 वही पृ 117 ईसा की दसवीं ग्यारहवीं शताब्दियों में बना राज्य में कुलिकों का उल्लेख शौलिक गौलिक आदि के साथ छोटे अधिकारी के रूप में हुआ है फोगेल एंटीक्विटीज ऑफ बंगाल स्टेट भाग I उत्कीर्ण लेख स 15 पंक्ति 8 9 उत्तर प्रदेश के गोरखपुर में मिले 1031 ई के एक उत्कीर्ण लेख में शौलिक गौलिक आदि के साथ महापाषाणिक का भी उल्लेख है (एपिग्राफिया इंडिका VII उत्कीर्ण लेख स 9 पंक्ति 34) सप्तवत्या कुलिक और महापाषाणिक शिल्पिसभों से कर लहरीलनेवाले अधिकारी थे
- 193 जनुद्दीवपत्रति 3.55 (पृ 229)
- 194 कामदक XII 44-45
- 195 नारद XIV 26
- 196 बृहस्पति V 38
- 197 याज्ञवल्क्य II 69 कात्यायन श्लोक 341 नारद I 154 उन्होंने अनिय शूद्र शब्द का प्रयोग किया है
- 198 कात्यायन श्लोक 348

- 199 नारद I 178 181 185
- 200 बही I 154
- 201 याज्ञवल्क्य II 72
- 202 बही XIX 26 27
- 203 बही II 150
- 204 मनु, VIII 258 260
- 205 विष्णु, VIII 20 23 नारद I 199
- 206 मनु, VIII 114 116
- 207 याज्ञवल्क्य II 98 बृहस्पति VIII 12 कात्यायन श्लोक 422
- 208 याज्ञवल्क्य II 98
- 209 नारद I 334 335 बृहस्पति VIII 12 कात्यायन श्लोक 422
- 210 श्लोक 422 कात्यायन ने अग्नि जल और विष वाले दिव्य उन लोगों के लिए भी वर्जित किए हैं जो इनका कारबार करते हैं (श्लोक 421)
- 211 नारद I 322
- 212 विष्णु, IX 27
- 213 नारद I 335 कात्यायन श्लोक 422
- 214 विष्णु, IX 3 10
- 215 बही IX 11
- 216 बही IX X XI और XII
- 217 जोहन्स स्ट्राबो (500 ई.) द्वारा उद्धृत बार्डसन मैकिडल एनशिएट इंडिया ऐज डिस्कावर्ड इन क्लासिकल लिटरेचर पृ 172-4
- 218 कात्यायन, श्लोक 433
- 219 मनु, VIII 24
- 220 कात्यायन श्लोक 118 द्विजाति प्रतिभूहीनो रम्य स्याद् ब्राह्मणैरपि क्षुद्रादीन् प्रतिभूहीनान् बन्धयन्निगूडेन तु
- 221 बही, श्लोक 119
- 222 बही
- 223 याज्ञवल्क्य II 125 बृहस्पति XXVI 41-42 अनुशासनपर्व (सर्दन एडिशन ऑफ दि महाभारत) 82 18 और 21 (नार्दन एडिशन ऑफ दि महाभारत) 47 18 और 21
- 224 विष्णु, XVIII 38 39
- 225 बही XVIII 32
- 226 बृहस्पति XXVI 125 तुलनीय अनुशासनपर्व (सर्दन एडिशन ऑफ दि महाभारत) 85 15 (नार्दन एडिशन ऑफ दि महाभारत) 47 15
- 227 बृहस्पति XXVI 122
- 228 अनुशासनपर्व (सर्दन एडिशन ऑफ दि महाभारत) 19 82 (नार्दन एडिशन ऑफ दि महाभारत) 47 19

- 229 वही (सदर्न एडिशन ऑफ दि महाभारत) 8257 (नार्न एडिशन ऑफ दि महाभारत) 47 56
- 230 याज्ञवल्क्य II 133
- 231 अनुशासनपर्व, (सदर्न एडिशन ऑफ दि महाभारत) 84 18
- 232 याज्ञवल्क्य II 37 विष्णु, VI 15
- 233 वही II 38
- 234 विष्णु, II 58 याज्ञवल्क्य II 34 35 नारद VII 6 7
- 235 विष्णु, III 59 61
- 236 अर्चशास्त्र IV 1 द्वादशांशो घृतक
- 237 निशीथ चूर्ण 20 पृ 281 जैन पूर्व निर्दिष्ट पृ 62 पर उद्धृत
- 238 नारद XV और XVI 22 23 25 26 28 इटोबकन टुर्लेंट II 37
- 239 बृहस्पति IX 20 साडन बपन चैव सपैद च विद्वज्रकम् एष दण्डो हि शुद्रस्य नार्थ दण्डो बृहस्पति भातृका I का पाठ विडम्बनम्, जो रगस्वामी अयंगर ने अपने वर्गीकरण में दिया है विद्वज्रकम् की अपेक्षा अच्छा अर्थ देता है
- 240 वही IX 18
- 241 नारद XV XVI 11 14
- 242 वही XV XVI 13
- 243 मनुस्मृति VIII 267 9 नारद XV और XVI 16 बृहस्पति XX 12
- 244 बृहस्पति XX 13
- 245 वही XX 10
- 246 वही XX 16
- 247 जे लेगि ए रेकार्ड ऑफ बुद्धिस्टिक किंगडम्स पृ 43
- 248 याज्ञवल्क्य II 206
- 249 वही II 216 परस्पर तु सर्वेषां शस्त्रे मध्यमसाहस
- 250 वही II 215 इस सदर्न में पीडनम् का अर्थ विज्ञानेश्वर ने ताड़नादि किया है
- 251 विष्णु, V 40-41
- 252 वही V 41 अत्यागमने बध्य
- 253 वही LIV 9
- 254 वही L 6 और 12 14
- 255 वही XXXVII 13 34 याज्ञवल्क्य II 236
- 256 विष्णु, XXXVII 35 गोमेय का विधान स्पष्टतया बहुत प्राचीन है और ऐसा नहीं माना जा सकता है कि यह गुप्तकाल में प्रचलित रहा होगा निस्संदेह विष्णु ने इसे अपने दिने में इस विधान को प्राचीन झोत से लेकर रखा दिया है
- 257 हस्तलेख डी 7 एस (आलोचनात्मक संस्करण के वर्गीकरण के अनुसार) पृ 45 मृत्तमिक (IX 39) में व्यापरीश ने ब्राह्मण घाउदत को प्राणदह से मृत है की शिकायत की है इस घूट के लिए कात्यायन, श्लोक 483 भी देखें

- 258 हस्तलेख डी 7 एस (आलोचनात्मक संस्करण के वर्गीकरण के अनुसार) श्लोक 55
- 259 (जर्नल ऑफ दि रायन एशियाटिक सोसायटी ऑफ बंगाल कलकत्ता सीरीज III XVI) पृ 118
- 260 एस बील ट्रेवेल्स ऑफ फाहियान पृ 54 55 जाइल्स ने भी ऐसा ही अनुवाद किया है (ट्रेवेल्स ऑफ फाहियान पृ 21) किंतु लेंग ने इस प्रकार अनुवाद किया है 'अपराधियों को (हर केस की) परिस्थितियों के अनुसार दंड मिलता था ए रेकार्ड ऑफ बुद्धिस्ट किंगडम्स पृ 43 जिससे वर्णभेद ध्वनित होता है
- 261 मनुस्मृति VIII 337 और 8 नारद परिशिष्ट (स्तेय) परिशिष्ट 51 और 52
- 262 शांतिपर्व 36 28 29
- 263 कात्यायन श्लोक 485
- 264 अमरकोश II 10 25 26 तुलनीय अनुशासनपर्व (सदर्न एडिशन ऑफ दि महाभारत) 143 21 (नारद एडिशन आफ दि महाभारत) 94 21
- 265 शांतिपर्व 12 27 25 11 67 2 76 5 88 26 90 8 98 8 101 3
- 266 शांतिपर्व 79 17 18 अमृत्युविते दस्युबले क्षत्रार्थे वर्णसकरो ब्राह्मणो यदि वा वैश्य शूद्रो वा राजसत्तम । दस्युभ्योऽथ पूजा रणेद् दण्ड धर्मेण धारयन् बही 79 34 36
- 267 शांतिपर्व 78 37
- 268 बही 78 38
- 269 यद्यपि इसके रचयिता वसिष्ठ कहे जाते हैं किंतु इसकी शैली वसिष्ठ धर्मसूत्र की शैली से नहीं मिलती है फिर भी इसमें तीरदाजी पर जो बहुत जोर दिया गया है उससे लक्षित होता है कि इसका सफलन गुप्तकाल के बाद नहीं हुआ होगा
- 270 धनुर्वेद संहिता श्लोक 3
- 271 बही श्लोक 8
- 272 मृच्छकटिक में वीरक और चदनक के दृष्टान्त VI 22 और 23
- 273 शांतिपर्व 73 9 74 4 5 8 10 28 32 75 13 22
- 274 बही 49 60 61
- 275 अनुशासनपर्व (सदर्न एडिशन ऑफ दि महाभारत) 214 58 शूद्र पृथिव्या बहवो राजा बहुविरोधका तस्मात् प्रगाढ सुश्रोणि न कुर्वात् एण्डितो नृप
- 276 वसिष्ठ धर्मसूत्र IV 24 आश्वमेधिक पर्व (सदर्न एडिशन ऑफ दि महाभारत) 118 17 20 अमरकोश (II 10 9) में शूद्रों को आलसी और दस बताया गया है
- 277 शांतिपर्व 91 12 13
- 278 नारद XVIII 14 16
- 279 वीरमित्रोदय के अनुसार
- 280 याज्ञवल्क्य II 304 मनुस्मृति (IX 224) में द्विजतिथी (ब्राह्मण का स्वीय रचनेवाले) शूद्र के लिए प्राणदंड का विधान है किंतु इस प्रसन में राजा के विरोध की चर्चा नहीं है
- 281 शांतिपर्व 89 13 14 कौटिल्य ने ऐसे लोगों के लिए नई बस्ती में प्रवेश वर्जित किया है अर्थशास्त्र II 1

- 282 पादुलिपि डी 7 एस (आलोचनात्मक संस्करण के वर्गीकरण के अनुसार) श्लोक 20
- 283 याज्ञवल्क्य III 126
- 284 वायु पुराण II 11 90 ब्रह्मांड पुराण III 10 96
- 285 वायु पुराण परिशिष्ट स 818 पाटिल कृत्वरत्न हिस्ट्री ऑफ दि वायु पुराण पृ 304 में उद्धृत यह विषेद श्रौतिपर्व में भी आया है
- 286 एक अन्य हस्तलेख में 'गौर' वर्ण विहित किया गया है
- 287 नाट्यशास्त्र XXI 113 पचासी शूरसेनो मान्यों अगों और कस्तिगों के लिए कता भी विहित किया गया है (वही XXI 112)
- 288 वही II 49 52
- 289 वही II 55
- 290 सेटो दि रिपब्लिक (जावेद का अनुवाद) पृ 126 7
- 291 विष्णु पुराण XXVII 6-9
- 292 कार्पस इन्डिक्शनम इंडिकेस III स 35 (समपाक 533 34 ई) पंक्ति 9 12
- 293 वही स 3 (समपाक 401 2) पंक्ति 1 2 सुलनीय फ्लैट पूर्वोद्धृत पृ 11 पाद टिप्पणी 1
- 294 नाट्यशास्त्र XVII 95 99
- 295 वही XVII 73
- 296 मृच्छकटिक अंक 1 पृ 5 अंक 2 पृ 63 64 इनमें से कुछ गानियाँ, जैसे छिन्नालिआ पुत बिहार में आज भी प्रचलित है
- 297 नाट्यशास्त्र XII 146 8 नीपादि बेटादिनाम्
- 298 याज्ञवल्क्य I 116 गौतम की नीति इन्होंने इसके लिए 80 वर्ष की वय सीमा नहीं निर्धारित की है
- 299 वही I 107
- 300 वही
- 301 आपस्तम्ब धर्मसूत्र II 4 9 5 नैपायन धर्मसूत्र II 3 5 11
- 302 याज्ञवल्क्य I 103 अनुशासनपर्व (सदर्न एडिशन ऑफ दि महाभारत) 154 22 250 15
- 303 आश्वमेधिक पर्व (सदर्न एडिशन ऑफ दि महाभारत) 110 17 20 61 44-45 बृहस्पति ब्राह्मण श्लोक 43
- 304 श्रौतिपर्व 37 22 23 रणजीवन शब्द का अर्थ रणरज या अभिनेता किया जा सकता है
- 305 याज्ञवल्क्य I 160
- 306 वही I 161 5 धार्मिक शब्द का अर्थ तेली धारवाहक या गाड़ीवान हो सकता है
- 307 अनुशासनपर्व (नार्दर्न एडिशन ऑफ दि महाभारत) 135 2 3 (सदर्न एडिशन ऑफ दि महाभारत) 198 2 3
- 308 वही (नार्दर्न एडिशन ऑफ दि महाभारत) 135 5 (सदर्न एडिशन ऑफ दि महाभारत) 198 5
- 309 वही (नार्दर्न एडिशन ऑफ दि महाभारत) 136 20 22 (सदर्न एडिशन ऑफ दि महाभारत)

- 310 आश्वमेधिक पर्व (सदर्न एडिशन ऑफ दि महाभारत) 110 24
 311 वही 110 32
 312 याज्ञवल्क्य I 166
 313 बृहस्पति XV 19
 314 बृहस्पति प्रायश्चित्त श्लोक 34 86 88 आचार श्लोक 87
 315 बृहस्पति I 32
 316 याज्ञवल्क्य III 255 6
 317 वही III 255 6 की टीका
 318 अमरकोश II 10 39-43
 319 वही II 10 44-46
 320 पञ्चतन्त्र पृ 15
 321 याज्ञवल्क्य I 170
 322 वही I 171 173
 323 वही I 175 6
 324 वही I 177 8
 325 वही I 176
 326 लोपि पूर्व निर्दिष्ट पृ 43
 327 याज्ञवल्क्य II 296
 328 बृहस्पति पृ 21 श्लोक 128 मध्यदेशे कर्मकरा शिल्पिनश्च ग्राह्यश्चिन् अवेडकर का लक्ष है कि गोपासभक्षण अस्पृश्यता के उद्भव का एक मूल कारण था अवेडकर दि अनटवेनुत्स अप्याप 9 किंतु यह सिद्ध करने का कोई आधार नहीं है कि ये मजदूर और कारीगर अछूत माने जाते थे
 329 पटिल पूर्व निर्दिष्ट पृ 38 में वायु पुराण से उद्धृत
 330 मार्कण्डेय पुराण 69 72 हाजरा पूर्व निर्दिष्ट पृ 232 म उद्धृत
 331 अनुशासनपर्व (सदर्न एडिशन ऑफ दि महाभारत 44 9 सदर्न एडिशन ऑफ दि महाभारत 79 9) में यह पुराण नियम दुरुपाय गया है कि आसुर और पैशाच विवाह शायद द्विजों के लिए श्रेयस्कर नहीं हैं
 332 अनुशासनपर्व (सदर्न एडिशन ऑफ दि महाभारत) 249 9 उत्तमाना तु वर्णाना मन्त्रवर्षाणिसप्रक्त विवाहकरण आहु शुद्राणा सम्प्रयोगत
 333 बृहत्संहितापर्व 2.3.146 जैन पूर्व निर्दिष्ट पृ 159 में उद्धृत
 334 याज्ञवल्क्य I 69 एव ताच्छूना नियोगाधिकार उक्त काणे पूर्व निर्दिष्ट II भाग I 604
 335 काणे पूर्व निर्दिष्ट II भाग I पृ 604 5 में मूल उद्धृत
 336 अनुशासनपर्व (सदर्न एडिशन ऑफ दि महाभारत) 149 15 16
 337 चारद XII 100

- 338 याज्ञवल्क्य I 48 कात्यायन श्लोक 568
- 339 विष्णु XXIV 41^r
- 340 जाली सेक्रेड बुक्स ऑफ दि ईस्ट VII 109 पाद टिप्पणी 41
- 341 नारद XII 4-6 अनुशासनपर्व (नार्दन एडिशन ऑफ दि महाभारत) 44 11 (सर्वन एडिशन ऑफ दि महाभारत) 79 11
- 342 अनुशासनपर्व (नार्दन एडिशन ऑफ दि महाभारत), 44 12 और 13
- 343 कामशास्त्र VI 654 टीका सहित
- 344 बही I 53
- 345 बही III 11
- 346 याज्ञवल्क्य I 56 7 बृहस्पति आपद्घर्म श्लोक 47 सत्स्वर स्तोक 375 7 अनुशासनपर्व (सर्वन एडिशन ऑफ दि महाभारत) 44 13 47 8 9 आश्वमेधिक पर्व (सर्वन एडिशन ऑफ दि महाभारत) 117 10 यदि कोई व्यक्ति पुकसी के साथ सम्भोग करे तो पराक प्रवृत्त उसका प्रायश्चित्त है बृहस्पति प्रायश्चित्त स्तोक 70
- 347 मृच्छकटिक अंक 10
- 348 (एपिग्राफिया इंडिया XV) पृ 301 ईस्वी सन की आठवीं शताब्दी के एक पुरालेख से हमें पता चलता है कि शासक लोकनाथ के पाठ्यपुस्तक पूर्वज को जो ब्राह्मण थे, शूद्र पत्नी से एक पुत्र (पारेशव) था
- 349 मातविराग्निसिद्धि अंक I पृ 10 जैन पूर्व निर्दिष्ट पृ 155 6
- 350 याज्ञवल्क्य I 91 94 नारद XII 108 111 और 113 अमरकोश II 10 14
- 351 अनुशासनपर्व (नार्दन एडिशन ऑफ दि महाभारत) 48 5 27 (सर्वन एडिशन ऑफ दि महाभारत) 83 5 27 (सर्वन एडिशन ऑफ दि महाभारत) 84 17
- 352 बही (नार्दन एडिशन ऑफ दि महाभारत) 47 22, (सर्वन एडिशन ऑफ दि महाभारत) 83 22
- 353 बही (नार्दन एडिशन ऑफ दि महाभारत) 47 23 (सर्वन एडिशन ऑफ दि महाभारत) 83 23
- 354 बही (सर्वन एडिशन ऑफ दि महाभारत) 49 9
- 355 बही पृ 84 28
- 356 बही (नार्दन एडिशन ऑफ दि महाभारत) 49 9
- 357 बही (कल) 33 21 23
- 358 याज्ञवल्क्य II 294
- 359 कात्यायन श्लोक 351 आश्वमेधिक पर्व (सर्वन एडिशन ऑफ दि महाभारत) 116 19
- 360 अमरकोश II 10 14
- 361 बही II 9 78
- 362 बही II 10 20
- 363 लेगि पूर्व निर्दिष्ट पृ 43
- 364 व्यवहार धर्म्य 392 निरीष धूर्त 11 पृ 747 जैन पूर्व निर्दिष्ट पृ 360 में उद्धृत

- 365 अमरकोश II 10 21
- 366 वृहस्पति प्रायश्चित्त श्लोक 49 50 यदि रजस्वला का श्वपाक से स्पर्श हो जाए, तो उसके लिए भी प्रायश्चित्त बताया गया है (वही प्रायश्चित्त श्लोक 87)
- 367 लेगि पूर्व निर्दिष्ट पृ 43
- 368 मार्कण्डेय पुराण 25 34 36
- 369 अनुशासनपर्व (नार्दर्न एडिशन ऑफ दि महाभारत) 47 29 30 (सदर्न एडिशन ऑफ दि महाभारत) 83 29 39
- 370 महावंश X 93 व्यवहार भाष्य 7 449-462 पृ 79 नारय XIV 26
- 371 अमरकोश II 10 14
- 372 वही II 10 22 24
- 373 वही II 10 26 27
- 374 लेगि पूर्व निर्दिष्ट पृ 43 जाइल्स ने बराल शब्द का अनुवाद 'फाउल मैन (लेपर)' किया है जाइल्स पूर्व निर्दिष्ट पृ 21
- 375 उपाध्याय इंडिया इन कालियस पृ 170
- 376 वृहत्कल्पभाष्य भाषा 2766
- 377 व्यवहार भाष्य 3 92 निशीथ चूर्ण 11 पृ 747 जैन पूर्व निर्दिष्ट पृ 360 में उद्धृत
- 378 अनुशासनपर्व (नार्दर्न एडिशन ऑफ दि महाभारत) 47.32. (सदर्न एडिशन ऑफ दि महाभारत) 83.32
- 379 वही (नार्दर्न एडिशन ऑफ दि महाभारत) 101 3 (सदर्न एडिशन ऑफ दि महाभारत) 158 4
- 380 लेगि पूर्व निर्दिष्ट पृ 43
- 381 तुलनीय मृच्छकटिक X
- 382 लफावतार सूत्र पृ 258
- 383 वही पृ 246
- 384 जैन पूर्व निर्दिष्ट पृ 360 डोम्ब अथवा नायकों की जाति है जो उत्तर भारत की प्राचीन जातियों में एक है
- 385 जैन पूर्व निर्दिष्ट पृ 144 5
- 386 अमरकोश II 10 31 32
- 387 जैन पूर्व निर्दिष्ट पृ 220 22 जहू जही के गीत आज भी बिहार में निम्न जातियों के लोगों में प्रचलित हैं
- 388 आवश्यक चूर्णि II पृ 294 जैन पूर्व निर्दिष्ट पृ 222 में उद्धृत
- 389 भागवत पुराण XI 17 20 तुलनीय VII 11 30
- 390 मृच्छकटिक X 22
- 391 वज्रसूत्री (एस) श्लोक 16 पृ 5
- 392 अनुशासनपर्व (नार्दर्न एडिशन ऑफ दि महाभारत) 47 33 35 (सदर्न एडिशन ऑफ दि महाभारत) 83 33 5

- 393 महाभारत XII 328-49 श्राव्येव चतुरो वर्णान् हापकिंस दि रैलिजन्स ऑफ इंडिया
पृ 425 में उद्धृत
- 394 महाभारत XII 319-87 और आगे उद्धृत वही प्राप्य ज्ञानम् शूद्रादपि
- 395 मार्कण्डेय पुराण XXI 31 नाट्यशास्त्र I 14
- 396 भागवत पुराण I 4 25 I 4 29 स्वीशूद्रादिजननयूना ज्ञयी न श्रुतिगोचरा कर्मश्रेयसि
मूढानां श्रेय एव भवेदिह, इति भारतमाख्यान कृपया मुनिना कृतम्
- 397 भविष्यत् पुराण I 1 72 श्रोतव्यमेव शूद्रेण नाप्येतव्य कदाचन
- 398 नाट्यशास्त्र I 12 और 13
- 399 कीथ दि साख्य सिस्टम पृ 57 पतञ्जलि का योगसूत्र सप्तवतया तीसरी शताब्दी ई से
पन्ने का नहीं है
- 400 वही पृ 57 चीनी सास्य के अनुसार साख्यकारिका के रचयिता ईश्वरकृष्ण वसुबधु के पूर्व
सप्तकालीन थे और वसुबधु सप्तवतया 300 ई के लगभग हुए थे
- 401 वही पृ 100
- 402 वही पृ 100
- 403 यशवन्त्य I 233 भृतकाप्यायक
- 404 मृच्छकटिक I 21 वेणर्णान् प्राकृतस्व वसि न च ते शिखा निपतितः
- 405 ब्रह्मसूची (एम) पृ 4
- 406 जायसवाल मनु ऐंड याशवन्त्य पृ 241
- 407 नाट्यशास्त्र XVII 37
- 408 वही XVII 39
- 409 कीथ हिस्ट्री ऑफ सस्युत लिटरेचर पृ 31
- 410 नाट्यशास्त्र XVII 54-56
- 411 मुयर्जी एनरिष्ट इंडियन एजुरेशन पृ 347
- 412 यशवन्त्य III 262 अनुशासनपर्व (सर्न एडिशन ऑफ दि महाभारत) 149 13 तुलनीय
शनिपर्व 70 5
- 413 अनुशासनपर्व (सर्न एडिशन ऑफ दि महाभारत) 147 1 शूद्र परिचरणा तुलनीय ब्रह्म
पुराण II 29-55
- 414 नारद I 332
- 415 विष्णु I 10
- 416 मार्कण्डेय पुराण 28 7 8
- 417 ब्रह्म पुराण III 12 19 यद्य चीव ई — ब्रह्मणं त्रिविधं देव, ब्रह्म और नृपण
मनुस्मृति III 69 70
- 418 यशवन्त्य I 121
- 419 हर्म्स म्युमुन रिविजन्स ऑफ फोर कास्ट्स इन मनु पृ 36
- 420 ब्रह्म पुराण III 12 19

- 421 मनुस्मृति II 169
- 422 याज्ञवल्क्य I 39
- 423 शातिपर्व 60 36 स्वाहानारनमस्कारौ मन्त्र शूदे विधीयते ताभ्या शूद्र पाकयौर्गमेद्
व्रतवान् स्वयम् सर्वाधिक महत्वपूर्ण हस्तलेखों में यह विभेद किया गया है कि कौन यज्ञ शूद्र कर
सकता है और कौन द्विज इसमें स्वाहाकार नमस्कार और गन्ध का प्रयोग शूद्र के लिए वर्जित
किया गया है किंतु टीकाव्रत के बिना ही पाकयज्ञ करने की अनुज्ञा दी गई है आलोचनात्मक
टिप्पणी शातिपर्व 60 राजधर्म भाग II खंड 19 पृ 660 661 पाकयज्ञ सभी दस्युओं
के लिए भी विहित है (शातिपर्व 65 21 22) जिससे सूचित होता है कि ये यज्ञ ब्राह्मणिक
समाज की परिधि से बाहर भी फैलते जा रहे थे तुलनीय बृहस्पति सत्स्वार श्लोक 529
- 424 शातिपर्व 60 37 38
- 425 शातिपर्व 60 39-43 तुलनीय 51 52 'यस्यो मनीषया तात सर्ववर्णेषु भारत तस्मात् सर्वेषु
वर्णेषु श्रद्धायास्तो विधीयते टीका सी एन (आलोचनात्मक संस्करण के वर्गीकरण के अनुसार) में
सर्ववर्ण शब्द का अर्थ त्रैवर्णिक किया गया है पुर्लिदा 19 पृ 660 61
- 426 याज्ञवल्क्य III 262
- 427 गैम्पर्ट बार्ड मुहनेजेर्मेनियन इन डर अल्टिन्डिस्वेन रेख्टस्तिटरेदुर पृ 94
- 428 बृहस्पति प्रायश्चित्त श्लोक 60
- 429 बृहस्पति सत्स्वार श्लोक 101 किंतु काल छेदने के अकुश की धातु विभिन्न वर्णों के बच्चों के
लिए भिन्न भिन्न बताई गई है (वही)
- 430 वही संस्कार श्लोक 154(a)
- 431 आर बी पाडेय हिंदू संस्कार, पृ 161
- 432 मनुस्मृति II 35 घूराकर्म द्विजातीना सर्वत्रामेव धर्मतः
- 433 संभवतः राम के हाथ से शबूक के वध की कहानी जिसमें मनु की मनोवृत्ति का आभास मिलता
है रामायण (उत्तरकांड अध्याय 74 76) में धीर्योत्तर काल में प्रक्षिप्त की गई है
- 434 रघुवंश XV 53 तुलनीय अनुशासनपर्व (सदरन एडिशन ऑफ दि महाभारत) 270 11
- 435 शातिपर्व 63 9 11 63 9 पुर्लिदा 19 पृ 662 पर आलोचनात्मक टिप्पणी
- 436 वही 63 12 14
- 437 कात्यायन श्लोक 496 मार्कण्डेय पुराण में भी शूद्रसन्ध्यासी का उल्लेख है (22.19) किंतु
उनके समय के बारे में हमें कोई जानकारी नहीं है
- 438 याज्ञवल्क्य II 235
- 439 हरिभक्ति विलास के 18वें विलास में श्रीपालभट्ट द्वारा हयशीर्ष पंचरात्र से उद्धृत और वही से
चर्चनीय डेवलपमेंट ऑफ हिंदू आइडोलोजी पृ 227 पाद टिप्पणी I में पल्लुद्धत
- 440 बृहत्संहिता (सुपाकर द्विवेदी संस्करण) 89 5 6
- 441 विष्णुधर्मोत्तर महापुराण III 89 12
- 442 वही III 90 2 शुक्ला श्रुति द्विजातीना अग्निपात्रा च त्रोटिता, विष्णु पीताहिता कृष्णा
शुद्राणा च हितप्रदा
- 443 याज्ञवल्क्य III 26

- 444 ब्रह्मांड पुराण III 14 86 87 विष्णु पुराण III 13 19 बृहस्पति अशौच श्लोक 39
- 445 याज्ञवल्क्य III 23
- 446 अनुशासनपर्व (नारद एडिशन ऑफ दि महाभारत) 101 11 12 (सदर्न एडिशन ऑफ दि महाभारत) 163 11 12
- 447 वही
- 448 वही (नारद एडिशन ऑफ दि महाभारत) 101 13 (सदर्न एडिशन ऑफ दि महाभारत) 163 12.
- 449 वही (नारद एडिशन ऑफ दि महाभारत) 106 2, (सदर्न एडिशन ऑफ दि महाभारत) 163 2.
- 450 बृहस्पति अशौच श्लोक 34 35 कुछ वर्ण के लोग सग शुचि माने जाते थे जैसे शिल्पी कृषक वैद्य दास दासी नापित राजा और वेदम ब्राह्मण याज्ञवल्क्य III 28 29 बृहस्पति अशौच श्लोक 9
- 451 शक्तिपर्व 36 35
- 452 बृहस्पति आचार श्लोक 37
- 453 बृहस्पति प्रायश्चित्त श्लोक 74 75
- 454 पांडेय- पूर्व निर्दिष्ट पृ 439
- 455 याज्ञवल्क्य I 121 वायु पुराण II 13 49
- 456 मातस्यपुराण 17 63 64
- 457 वही 17 70
- 458 मार्कण्डेय पुराण 49 77 81 विष्णु पुराण I 634 35
- 459 ब्रह्मांड पुराण III 10 96 99 वायु पुराण II 11 90 मार्कण्डेय पुराण 96 23
- 460 मार्कण्डेय पुराण 96 36
- 461 ब्रह्मांड पुराण II 32 90 121 122
- 462 मार्कण्डेय पुराण 28 3 8
- 463 मातस्यपुराण 17 71 दानेन सर्वकामातिरास्य सजायते
- 464 अनुशासनपर्व (सदर्न एडिशन ऑफ दि महाभारत) 217 13 15 पाप की क्षुद्रि के लिए दान की महिमा के बारे में देखें हाजरा पूर्व निर्दिष्ट पृ 250
- 465 मातस्यपुराण 69 51 54 क इव कस्मादापि वैदिक मन्त्रधीरयेत् हाजरा ने जीवानर के संस्करण के अध्याय 70 71 के सम्मानांतर अध्याय 69 72 का दान लगभग 550 650 ई रखा है हाजरा पूर्व निर्दिष्ट पृ 176
- 466 मातस्यपुराण 91 23 32.
- 467 बी सी सा हेवन ऐंड हेत पृ 36-45 में प्रस्तुत विधानवस्तु टीका के सार के आधार पर संगीत
- 468 हाजरा पूर्व निर्दिष्ट, पृ 247
- 469 के बी रंगस्वामी अम्पार बृहस्पति इट्रोडक्शन, पृ 162.
- 470 बृहस्पति संस्कार, श्लोक 288
- 471 विष्णु, LXXII 14 और 22, शक्तिपर्व पञ्चनिषि की एव 5 ब्रह्मांड पुराण III 15 44

- 472 मनुस्मृति XI 42
 473 वज्रसूची (बी बी) पृ 7
 474 वही (ओ) पृ 4
 475 वही (ई ई) और (जी आई) पृ 8 और 9
 476 के जी गोस्वामी वैष्णविज्य (इंडियन हिस्टोरिकल क्वार्टर्ली कलकत्ता XXXI)
 पृ 132
 477 रायचौधरी दि अर्ली हिस्ट्री ऑफ दि वैष्णव सेक्ट पृ 117
 478 भगवद्गीता IX 32 भागवत पुराण VII 7 54 55 XI 5 4
 479 भागवत पुराण III 16 6
 480 वही III 33 7
 481 वही V 1 35 देखें आश्वमेधिक पर्व (सदर्न एडिशन ऑफ दि महाभारत) 117 2.
 482 शांतिपर्व (कल) 296 28 वैदेहक शूद्रमुदाहरन्ति द्विजा महारज तुल्योपपन्न अह हि
 पश्यामि नरेन्द्र देव विश्वस्य विष्णु जगत् प्रयानम् यहाँ शूद्र के विशेषण के रूप में 'वैदेहक
 शब्द का प्रयोग विधिज्ञ है
 483 आश्वमेधिक पर्व (सदर्न एडिशन ऑफ दि महाभारत) 116 21
 484 वही 116 22
 485 वही 116 31
 486 अनुशासनपर्व (नार्दर्न एडिशन ऑफ दि महाभारत) 18 81 (सदर्न एडिशन ऑफ दि महाभारत)
 49 81
 487 वायुपुराण I 30 18
 488 वही II 39 352 4 वायुपुराण के परिशिष्ट में दी गई कहानी के अनुसार मज्ज नाम के नापित
 ने वाराणसी में गणेश क्षेमक की मूर्ति स्थापित की पाटिल पूर्व निर्दिष्ट पृ 38
 489 श्री पद्मपाद जाख्यसंहिता फोरवर्ड पृ 34 शिलाशेखीय प्रमाणों से यह पुस्तक 450
 ई के आस पास की मानी गई है
 490 जाख्यसंहिता 183 5
 491 वही 6 9 सु (स ?) जातीयन शूद्रेण तादृशेन महापिया अनुग्रहभिक्षेकीय कार्यो शूद्रस्य
 सर्वदा
 492 के जी गोस्वामी पूर्व निर्दिष्ट (इंडियन हिस्टोरिकल क्वार्टर्ली कलकत्ता XXXI)
 पृ 125
 493 फिर भी कई वचनों में विशेषतया ब्राह्मणों के लिए कर्मकांडों के अनुष्ठान की आवश्यकता पर
 जोर दिया गया है यदि ब्राह्मण सध्यावदन या अग्निहोत्र न करे और दागिन्य वृत्ति या
 कृषि वृत्ति अपनाए तो वह शूद्र या वृषल की कोटि में आ जाएगा अनुशासनपर्व (नार्दर्न
 एडिशन ऑफ दि महाभारत) 104 19 20 (सदर्न एडिशन ऑफ दि महाभारत) 161 20
 (सदर्न एडिशन ऑफ दि महाभारत) 217 10 12 आश्वमेधिक पर्व (सदर्न एडिशन ऑफ दि
 महाभारत) 116 11 12 तुलनीय शांतिपर्व XII 63 3 5 अग्निहोत्र उपनयन व्रत आदि
 पार्षिक कर्मों और सस्त्रार्यों का अनुष्ठान न करना अथाजनों के यहाँ यह करना तथा शूद्रों की

सेवा करना ब्राह्मणों के लिए उपायक बताए गए हैं याज्ञवल्क्य, III 234 242

494 आश्वमेधिक पर्व (सदर्न एडिशन ऑफ दि महाभारत) 116 5 6

495 अनुशासनपर्व (नार्दर्न एडिशन ऑफ दि महाभारत) 48 48 (सदर्न एडिशन ऑफ दि महाभारत) 83 47

496 वनपर्व (कल) 215 13 यस्तु दमे सत्ये धर्मेषु सतत स्थित त ब्राह्मणमह मन्ये वृतेन हि भवेद् द्विज

497 अनुशासनपर्व (कल) 143 46 50 तुलनीय वनपर्व (कल) 181 42-43 न योनिर्नापि सस्फारो न ऋतु न च सन्धति

498 अनुशासनपर्व (कल) 143 51 शांतिपर्व (कल) 18^a 8 वनपर्व (कल) 180 25 26 तुलनीय 35 36 भविष्य पुराण I 44.31 तुलनीय भागवत पुराण VII 11 35

499 वज्रसूची (के के) श्लोक 43 पृ 10

500 वनपर्व (कल) 205 44 206 10 25

501 वही 206 20 22

502 हाफजिस रीजिन्स ऑफ इंडिया पृ 425 में उद्धृत होल्तसमैन न्यूजेन बूखेर पृ 86

503 वज्रसूची (जी) श्लोक 9 और 10 पृ 2 तुलनीय (वाई) श्लोक 27 पृ 7

504 गीता IX 32 धर्मव्याप्य का भी ऐसा विश्वास है कि सेवा ही शूद्रों का धर्म है (कर्म शूद्रे)

505 द्विजशुश्रूषण धर्म भक्तितोमयि आश्वमेधिक पर्व (सदर्न एडिशन आफ दि महाभारत) 118 15 16

510 मनुस्मृति IX 335

507 मृच्छकटिक VIII 25 कर्मभारकर का अनुवाद पृ 232 जेन क्षि गम्भदासे विणिम्मिदे माअयेअदोसेहि अहिअ थ न विणिस्स पत्तिहत्तामि

508 भुर्वे 'वास्त ऐव कलास पृ 95

509 अनुशासनपर्व (सदर्न एडिशन ऑफ दि महाभारत) 164 2 4 (नार्दर्न एडिशन ऑफ दि महाभारत) 107 2 3

510 मरे दि स्लैडर दैट वाज इजिप्ट पृ 185

511 मोरेट और डेवी फ्रान ट्राइब दु इम्पावर पृ 222

512 शांतिपर्व 85 7 10

513 भुर्वे पूर्व निर्दिष्ट पृ 94 भुर्वे ऐसा ही सोचते हैं उनकी राय है कि 300 ई से 1000 ई तक शूद्र सामाजिक दृष्टि से और भी अधोगत हुए

साराश और निष्कर्ष

आरम्भिक काल से लेकर लगभग पाँच सौ ई तक शूद्रों की स्थिति में हुए परिवर्तन के प्रमुख घरणों का विवरण मोटे तौर पर ही प्रस्तुत किया जा सकता है। ऐसा जान पड़ता है कि आर्यों और अनाद्यों के पराजित और बेदखल कर दिए वर्ग शूद्र बना दिए गए और विजेता उसे अपनी सामूहिक संपत्ति मानने लगे। चूंकि अधिकांश शूद्र मूलतः आर्य समुदाय के ही अंग थे, इसलिए परवर्ती वैदिक समाज में भी उनके अनेक जनजातीय अधिकार खासकर धार्मिक अधिकार बने रहे। किंतु जब प्राकृमौर्य काल (लगभग छ सौ ई पू से तीन सौ ई पू तक) में वर्णाश्रित समाज पूर्णतया स्थापित हो गया तब उन्हें इन अधिकारों से वंचित कर दिया गया और तमाम आर्थिक, राजनीतिक एवं कानूनी और सामाजिक तथा धार्मिक अशक्तताएँ उन पर लाद दी गईं। शूद्र को दास समझा जाने लगा हालाँकि कानूनन शूद्रों का केवल एक वर्ग ही दास रहा होगा। शूद्र शब्द को दास का पर्याय मानना गलत है, यद्यपि हाफकिंस ने ऐसा ही माना है।¹ इसी प्रकार शूद्र को कृषि दास (सर्फ) कहना भी ठीक नहीं है जैसा कि वैदिक इंडेक्स² में कहा गया है, क्योंकि कृषि दास वह है जो भूमि के साथ बँधा रहकर सेवा करता हो और उसके साथ हस्तांतरित किया जा सक्ता हो। मोटे तौर पर हम कह सकते हैं कि बहुत दिनों तक शूद्र शब्द का प्रयोग उन बहुविध मजदूर वर्गों के लिए सामूहिक रूप में किया जाता रहा जो तीन उच्च वर्गों की ताबेदारी करते थे। इस दृष्टि से उसवी तुलना सामान्यतया स्पार्टा के गुलामों से की जा सकती है। शूद्रों की चाकरी कई प्रकार की थी। वे घरेलू नौकरों और दासों कृषि दासों भाड़े के मजदूरों और शिल्पियों के रूप में काम करते थे। हाल के एक लेखक ने निंदा भरे शब्दों में बताया है कि वे कोई रचनात्मक कार्य करने योग्य नहीं थे।³ किंतु यह दृढ़ता के साथ कहा जा सकता है कि शूद्रों के श्रम और कौशल तथा वैश्य किसानों द्वारा किया गया अतिरिक्त उत्पादन प्राचीन भारतीय समाज के विकास के भौतिक आधार थे।

मौर्यकाल में शूद्र से कृषि मजदूर का काम लेने की प्रवृत्ति परकाष्ठा पर थी और उसके पहले या पश्चात किसी भी समय दासों भाड़े के मजदूरों और कारीगरों पर राज्य का इतना

अधिक नियंत्रण नहीं रहा। कहा गया है कि कौटिल्य के *अर्थशास्त्र* में शूद्रों को आर्य माना गया है और वे गुलाम नहीं बनाए जा सकते थे। किंतु सबद्ध परिच्छेदों के सूक्ष्म विवेचन से इस मत की पुष्टि नहीं होती।⁴ अशोक ने न्याय-प्रशासन में वर्ण-विभेदों को दूर करने का जो प्रयास किया उससे प्रायः ब्राह्मण नाराज हो गए और निम्न वर्णों को भी लाभ नहीं पहुँचा।

मौर्योत्तर काल (लगभग दो सौ ई पू से दो सौ ई सन) में शूद्रों की स्थिति में महत्वपूर्ण परिवर्तन हुए। मनु का कट्टर शूद्रविरोधी रुख और ब्राह्मणविरोधी कार्यों के लिए पुराणों में की गई शूद्रों की भर्त्सनाएँ तीव्र वर्णसंघर्ष का संकेत देती हैं और यह संघर्ष शूद्रों के हक में सम्भवतया विदेशियों द्वारा किए गए हस्तक्षेप से तीव्रतर हो गया था। सम्भवतया इस संघर्ष के फलस्वरूप और प्रबल मौर्य साम्राज्य के पतन तथा नए-नए कला कौशल के विकास के कारण शूद्रों की स्थिति में परिवर्तन के आसार दिखाई पड़ने लगे और गुप्तकाल (लगभग दो सौ ई पू से पाँच सौ ई सन) में ये परिवर्तन अधिक स्पष्ट हो गए।

इस काल में शूद्रों ने कुछ धार्मिक और नागरिक अधिकार प्राप्त किए और कई दृष्टियों से वे वैश्यों के समक्ष बन गए। वैश्यों और शूद्रों का संयुक्त उल्लेख तो प्राचीन ग्रंथों में भी मिलता है, किंतु मौर्योत्तर काल और गुप्तकाल के ग्रंथों में ऐसा उल्लेख अधिकाधिक सख्ता में मिलने लगता है। अन्यान्य विकासों की रोशनी में, गुप्तकाल में ऐसे उल्लेखों का अपना एक अलग ओर नया महत्व है। स्पष्ट है कि वैश्यों की हैसियत घटाकर उन्हें पराधीनता की ओर ढकेल दिया गया और शूद्रों का दर्जा बढ़ाकर उन्हें स्वाधीनता की ओर अग्रसर किया गया। इनमें पहली प्रक्रिया का अनुमान विकसित क्षेत्रों में ब्राह्मणों को दिए गए अनेकानेक भूमिदानों से किया जा सकता है, जिनके चलते पुराने किसानों और राजा के बीच एक मध्यवर्ती सत्ता कायम होने से इन किसानों की स्थिति ह्रासोन्मुख हो गई।⁵ बेगार (विधि) की प्रथा जो मौर्यकाल में दासों और कर्मकारों तक ही सीमित प्रतीत होती है, अब किसानों पर भी लागू कर दी गई और इससे वैश्यों तथा शूद्रों के बीच की असमानता और भी कम हो गई। शूद्रों का वैश्यों के दर्जे में पहुँचना किसान के रूप में उनके रूपांतरण और शिल्पियों तथा व्यापारियों के रूप में उनके बढ़ते हुए महत्व से भी स्पष्ट होता है। मालूम होता है कि अविकसित क्षेत्रों में ब्राह्मणों को दिए गए भूमिदानों से शूद्र किसानों की संख्या बढ़ी थी। ऐसे किसान आदिवासी जनजातियों से ब्राह्मणिक सामाजिक संगठन में आत्मसात किए जा रहे थे। प्राचीनकाल में शूद्रों का काम था उच्च वर्णों के लिए श्रम की आपूर्ति करना किंतु गुप्तकाल के बाद अब उनका काम था शिल्पी व्यापारी और विशेषकर किसानों के रूप में उत्पादन कर्म द्वारा सामानों की आपूर्ति। उनकी पुराने ढंग की

पराधीनता अब भी बनी हुई थी किन्तु ऐसी स्थिति में पड़े शूद्रों की सख्या इस काल के नए ढंग के शूद्रों की अपेक्षा कम थी।

गुप्तकाल से पहले की शूद्र समुदाय की पराधीन हैसियत और दयनीय स्थिति के बावजूद शूद्रों के विद्रोह का कोई प्रमाण शायद ही मिलता है। हाँ, मौर्योत्तर काल में इनके घोर ब्राह्मणविरोधी कार्यकलापों के प्रसंग मिलते हैं। रोम के दासों द्वारा की गई क्रान्तियों की तुलना में शूद्रों के सायोगिक और छिटपुट राज्यविरोधी कार्यकलाप महत्वपूर्ण नहीं हैं। उत्तर भारत की सामाजिक और ग्रामीण अर्थव्यवस्था (छ सौ ई पू से दो सौ ई सन) सबही एक रचना में बताया गया है कि निम्नवर्गीय वैश्य मध्यमवर्ग (हीन मध्यमवर्ग) के थे⁶ और शूद्र एवं द्विज वर्गों के बीच सतुलन बनाए हुए थे।⁷ 'द्विज वर्गों (द्विज क्लासेज) शब्द का प्रयोग ठीक नहीं है क्योंकि वैश्यों को भी द्विज माना जाता था। किन्तु यह तथ्य भी कि वैश्य एक ओर प्रथम दो वर्गों और दूसरी ओर शूद्रों के बीच सतुलन का काम करते थे केवल ई सन के आरंभ होने के पहले तक के काल के लिए ही सही हो सकता है क्योंकि मोटे तौर पर उसी समय से दोनों निम्न वर्ग एक दूसरे के निकट पहुँचने लगे थे और गुप्तकाल आते आते उनका अलग अलग अस्तित्व समाप्त सा हो चुका था।

किन्तु प्राचीन भारतीय समाज में शूद्रों की आपेक्षिक शक्तिप्रियता को स्पष्ट करने के लिए कुछ अन्य कारण भी बताए जा सकते हैं। भारत में सभ्यता मुद्रामूलक अर्थव्यवस्था उस हद तक विकसित नहीं हुई थी जिस हद तक यह ग्रीस⁸ और रोम में थी। अतः शूद्रों की सैद्धांतिक दासता के बावजूद उनमें से बहुत कम को ही ऋण की अदायगी नहीं करने के कारण दास बनाया जाता था। ग्रीस में दासता का यह प्रमुख साधन था।⁹ मौर्यपूर्व काल और मौर्यकाल को छोड़कर कृषि दासों से काम लेने के बहुत कम प्रमाण मिलते हैं। दास अधिकतर घरेलू कार्यों के लिए रखे जाते थे। इस व्यवस्था में मालिक के साथ उनका घनिष्ठ संबंध रहता था तथा घरेलू सोपान पक्ति में दास को सर्वथा एक भिन्न वर्ग का नहीं माना जाता था बल्कि उसे सदस्यों के बीच ही सबसे नीचे रखा जाता था।

हो सकता है कि जोर जबर्दस्ती किए जाने की स्थिति में शूद्र मजदूरों ने स्वतंत्र जनजातियों के पास शरण ली हो¹⁰ अथवा वे एक राज्य को छोड़कर दूसरे में चले गए हों। इतना ही नहीं ब्राह्मणों और क्षत्रियों की तुलना में शूद्र कोई सुसंगठित, रुद्धद्वार समुदाय नहीं था जो अपने मालिकों के विरुद्ध कोई संयुक्त कार्रवाई करने में सक्षम हो। ज्यों ज्यों समय बीतता गया शूद्र विभिन्न तरह की सामाजिक प्रतिष्ठा वाली अनेक उपजातियों में बिखर गए और अनेकानेक जनजातियों के अंतः प्रवेश से तो इन उपजातियों की सख्या और भी बढ़ती गई। कहा गया है कि *अमराकोश* में मालाकार कुम्हार राज कारीगर जुलाहा दर्जी, रंगसाज आदि को उत्तरोत्तर अपकृष्टता के क्रम से रखा गया

है।¹¹ इसमें कोई संदेह नहीं कि शूद्रों के बीच घरेलू नौकरों, बटाईदारों, चरवाहों और नापितों की अधिकांश अन्य प्रकार के शूद्रों की अपेक्षा, समाज में ऊँचे दर्जेवाला माना जाता था, क्योंकि उनके मालिक भी उनका अन्न ग्रहण कर सकते थे।¹² निचली जातियों की इससे भी बड़ी कमजोरी थी, शूद्रों और अछूतों के रूप में उनका विभाजन जो पाणिनि के समय में प्रकट हुआ बाद में भी रहा और गुप्तकाल में तीव्र हुआ। शूद्रों ने न केवल अपने को उच्च वर्णों की बराबरी में लाकर, बल्कि अपने को अछूतों से श्रेष्ठ बताकर अपना ओहदा बढ़ाया, ताकि ब्राह्मणिक समाज की सोपान पक्ति में वे अपने से नीचे की जाति के प्रति मिथ्या अभिमान कर सकें।

कदाचित् असंतुष्ट शूद्र हथियार न उठा लें इसके लिए विधिनिर्माताओं ने हमेशा उन्हें निःशस्त्र रखने की नीति बनाई जिसमें सभ्यतया गुप्तकाल में परिवर्तन हुए।

वर्णव्यवस्था के बुनियादी ढाँचे को बनाए रखने और शूद्रों को अघम बनाकर रखने में जो एक बात बहुत सहायक हुई वह है आम जनता को कर्म के सिद्धांत में विश्वास करा देना और यह समझा देना कि ईश्वर द्वारा निर्धारित वर्ण या जाति के कर्तव्यों का पालन नहीं करने के कुपरिणाम भोगने पड़ेंगे। कहा जाता है कि चूंकि आम जनता व्यापक रूप में शिथिल थी और वह गुण दोष का विचार करने में समर्थ थी अतः वह उच्च वर्णों की स्वाभाविक श्रेष्ठता में विश्वास नहीं कर सकी।¹³ किंतु ऐसे दावे का कोई आधार नहीं है। इसके विपरीत मजदूर वर्गों का दिमाग ब्राह्मणिक आदर्श से इस तरह जकड़ा हुआ था कि शूद्रों को प्रत्यक्ष रूप से दबाने सताने अथवा शूद्रों द्वारा उग्र विद्रोह की गुंजाइश बहुत कम थी।

किंतु ब्राह्मणिक सिद्धांतों को मानने वाले हमेशा अपने सिद्धांतों के गुलाम नहीं थे। ✓
आदिवासी और विजातीय शासकों के लिए उपयुक्त सत्रिय वंशावली गढ़ लेने में उन्हें उनके वास्तविक जन्म की भावना बाधा नहीं पहुँचा सकी।¹⁴ प्रायः कुछ साहसी शूद्र, जो समय समय पर अपनी पाक जमा सके होंगे ब्राह्मणिक प्रणाली में बखूबी सत्रिय के रूप में अपना लिए गए होंगे ताकि वे नववर्णान्तरित व्यक्ति के सपान पूरे उभग और उत्साह से उच्च वर्णों की प्रमुखता की रक्षा कर सकें। ब्राह्मण कौटिल्य द्वारा शूद्र कुलजात चद्रगुप्त को समर्थन देने का जो परंपरागत वृत्तांत मिलता है उससे स्पष्ट है कि ऐसी घटनाएँ असंभव नहीं थीं। ✓

बौद्ध जैन शैव और वैष्णव इन सुधारवादी धार्मिक आंदोलनों में कर्मफलवाद पर ✓
जोकि ब्राह्मणिक समाज व्यवस्था का सैद्धांतिक आधार था कोई आपत्ति नहीं उठाई गई। इन आंदोलनों ने अन्य प्रकार की समानता के बदले धार्मिक समानता का आश्वासन देकर ✓
नीच जाति के लोगों को वर्तमान सामाजिक ढाँचे के अनुकूल बनाया। सामाजिक विषमताओं

के प्रति विरोध करी भावना, जो आरम्भिक अवस्था में इन आंदोलनों का प्रमुख तत्त्व थी, कालक्रम से विलीन हो गई और वे अपने को वर्णाश्रम व्यवस्था का अभिन्न अंग मानने लगे। इस प्रकार इन सारे तथ्यों के संयुक्त प्रभाव से शूद्र अपेक्षाकृत शांत बने रहे और उनकी पराधीनता स्थाई बन गई।

संदर्भ

- 1 हापरकिंस कैब्रिज हिस्ट्री ऑफ इंडिया I पृ 268
- 2 वेदिक इंडेक्स II पृ 389
- 3 बन्धुलकर हिंदू सोशल इस्टीमेट्स पृ 327 8
- 4 कौटिल्य अर्थशास्त्र III 13
- 5 सरकार सेलेक्ट इसक्रिप्शंस I पृ 188 उत्कीर्ण लेख सं 82 पंक्ति 11 भूमिदान का प्राचीनतम शिलालेखीय साक्ष्य ई पू प्रथम शताब्दी का कहा जा सकता है किंतु गुप्तकाल में ऐसे भूमिदान अधिक प्रचलित पाए जाते हैं
- 6 तकनीकी दृष्टि से यह शब्द मध्यवर्गीय दुकानदारों के लिए प्रयुक्त होता था किंतु इस काल में वैश्य मुख्यतया किसान थे
- 7 बोस पूर्व निर्दिष्ट II पृ 486 87
- 8 टामसन स्टडीज इन एन्थिपेट ग्रीक सोसायटी II पृ 194 6
- 9 सोलन्स डेट लाज टुवाइर्स दि बिगनिंग ऑफ दि सिक्स्य सेंचुरी बी सी तुलनीय
- 10 पीडित प्रजा द्वारा पांचाल राज्य छोड़ने का एक उद्धरण जातक में मिलता है
- 11 कोसबी (जर्नल ऑफ ओरिएंटल रिसर्च मद्रास XXIV 61)
- 12 याज्ञवल्क्य I 166
- 13 के पी रंगस्वामी अय्यंगर आस्पेक्ट्स ऑफ दि सोशल ऐंड पोलिटिकल सिस्टम ऑफ मनुस्मृति, पृ 134
- 14 सेन्सस ऑफ इंडिया 1891 13 (मद्रास) पृ 213 (साइडस्क्रिप्ट डेर कोप्चेन मेर्गेनलैंडिसेन गेजेत्तशाफ्त बर्लिन 1 510 में उद्धृत) यह प्रक्रिया हाल तक चलती रही है

परिशिष्ट एक

मनुस्मृति का काल अध्याय दस के विशेष सदर्थ में

बहुतर ने मनुस्मृति के लिए ई पू 200 से ई 200 तक के कालखंड का जो सुझाव दिया है उसमें 400 वर्ष आ जाते हैं।¹ जायसवाल ने इस कालखंड को काफी सीमित करके मनु को शुग वंश के काल में होनेवाली ब्राह्मण 'प्रतिक्रान्ति' का समकालीन माना है।² लेकिन नारद के विधि-ग्रन्थ (पाँचवीं छठी सदी) का सावधानी से अध्ययन किया जाए तो पता चलेगा कि इस विधिकार ने ब्राह्मणों को अधिक महत्वपूर्ण नहीं तो समान महत्वपूर्ण विशेषाधिकार अवश्य दिए हैं। मनु द्वारा प्रयुक्त कुछ पारिभाषिक शब्दों की तुलना शिलालेखों में प्रायः शब्दों से करने पर भी इस स्मृति के काफी बाद में लिखे जाने का संकेत मिलता है।

मनु ने जिन यवनों का उल्लेख किया है और जो भारतीय-यूनानी लोगों के समरूप हैं, उनका महत्व यद्यपि इसी सत्र की आरंभिक सदियों में कम होने लगा था मगर यही बात शकों पहलवों और आभीरों के बारे में सही नहीं है जो इस काल में पश्चिमोत्तर भारत में अपना वर्चस्व बनाए रहे। शिलालेख निःसंदेह पहली सदी ई के बाद से पार्थिवों का उल्लेख नहीं करते, मगर इनसे चौथी सदी के अंत तक शकों का अस्तित्व प्रमाणित है और दूसरी से चौथी सदी तक आभीरों का भी। अजीब बात यह है कि मनु ने मैत्र³ नामक एक सकर जाति का उल्लेख किया है। इनको वलभी के मैत्रक माना जा सकता है जिनका उल्लेख पाँचवीं सदी के शिलालेखों में मिलता है, यद्यपि संभव है कि पहले एक कबीले के रूप में उनका अस्तित्व रहा हो।

मनुस्मृति के दसवें अध्याय में⁴ मेद और अग्र नामक दो सकर जातियों का एक साथ उल्लेख मिलता है और पाल शिलालेखों में भी उनका उल्लेख इसी प्रकार हुआ है।⁵ अम्बष्ठों का उल्लेख पहले के विधि ग्रन्थों में सकर जाति के रूप में मिलता है मगर मनु ने उनका उल्लेख पिकित्सकों के रूप में किया है यह व्यवसाय उनके साथ आरंभिक मध्यकाल में ही संबद्ध हुआ था।⁶ मनुस्मृति के दसवें अध्याय के बारे में सबसे स्पष्ट बात यह है कि पहले के विधि ग्रन्थों में सकर जातियों की संख्या 20 थी तो वह इसमें एकाएक बढ़कर 60 से अधिक हो गई है। चूंकि ऐसा किसी अन्य स्मृति में नहीं है इसलिए मनुस्मृति का दसवाँ अध्याय सहास्य हो जाता है। दूसरी ओर परवर्ती ग्रन्थों जैसे स्कन्दपुराण और ब्रह्मवैवर्त पुराण में सकर जातियों की संख्या बढ़ी है। अगर हम ब्रह्मवैवर्त पुराण में दी गई सकर जातियों की सूची को जोड़ लें तो मनु की संख्या 100 से ऊपर पहुँच जाती है।⁷

इन सबसे सकेत मिलता है कि *मनुस्मृति* का दसवाँ अध्याय बहुत बाद की रचना है क्योंकि इनमें से कोई भी पुराण लगभग 700 ई. से पहले नहीं रचा गया था।⁸

मनुस्मृति के चौथे अध्याय में भूमि दान की जो व्यवस्था है उससे यह सकेत मिलता है कि यह स्मृतियों और ईसा की आरम्भिक सदियों के शिलालेखों के समकानीन होगा। मनु ने भूमि दान की अनुशंसा की है और इसके पुण्य बतलाए हैं⁹ जिस पर केवल कुछ धर्मसूत्रों में ही थोड़ा बहुत कहा गया है। लेकिन यह शांति पर्व विष्णु¹⁰ याज्ञवल्क्य¹¹ और बृहस्पति¹² की शिक्षाओं के अनुकूल है। *अनुशासन पर्व*¹³ में *भूमिदान प्रशंसा* शीर्षक से एक खंड ही मिलता है। इस पाठ में और *विष्णु धर्मोत्तर पुराण*¹⁴ (आठवीं सदी) में भूमि दान को सर्वोत्तम दान कहा गया है। लेकिन मनु का विचार भिन्न है। उनका विचार है कि वेद या ज्ञान का दान (ब्रह्मदान) भूमि दान समेत शेष सभी दानों से श्रेष्ठ है।¹⁵ मनु ब्राह्मण द्वारा भूमि दान स्वीकार किए जाने के पक्ष में इस आधार पर नहीं है कि इस प्रकार के प्रतिग्रह से प्राप्तकर्ता के पुण्य नष्ट हो जाते हैं।¹⁶ स्पष्टतः इससे ऐसी स्थिति का पता चलता है जिसमें ऐसे दान प्रचलित हो चुके थे और एक शुद्ध ब्राह्मण की मनु की धारणा के लिए खतरे पैदा हो गए थे। लेकिन चूंकि यह प्रथा बहुप्रचलित हो चुकी थी इसलिए मनु ब्राह्मण को इस शर्त पर भूमि दान स्वीकार करने की अनिच्छापूर्वक छूट देते हैं कि दिन जुती (अकृत) जमीन को जुती हुई (कृत) जमीन पर वरीयता दी जाए।¹⁷ भूमि दान के छिटपुट आरम्भ के अभिलेखीय संदर्भ तो संभवतः पहली सदी ई. पू. में ही मिलते हैं मगर इसका स्पष्ट साक्ष्य दूसरी सदी में सातवाहनों द्वारा शासित महाराष्ट्र में मिलता है। लेकिन *मनुस्मृति* का व्यवहार तो आर्यावर्त में होता था और वहाँ ईसा की पहली दो या तीन सतियों में भूमि दान का शाब्दिक ही कोई साक्ष्य मिलता हो। ऐसा लगता है कि चौथी सती के आस-पास तक यह प्रथा इतनी सामान्य हो गयी थी कि मनु का ध्यान इसकी ओर गया। अकृत भूमि स्वीकार करने संबंधी उनकी अनुशंसा हमें भूमिच्छिन्न्याय¹⁸ के सिद्धांत पर ब्राह्मण को खिल या अप्रहत भूमि दान दिए जाने की याद दिलाती है। इस प्रथा का सबसे पहले उल्लेख पाँचवीं सदी के शिलालेखों में मिलता है। नकली भूमि दान के लिए मनु ने कूट शासन शब्द का प्रयोग किया है।¹⁹ इस शब्द का प्रयोग गुप्तकालीन विधि ग्रंथों में और हर्षवर्धन के एक भूमि दान पत्र में हुआ है।²⁰ इन सबसे हमें *मनुस्मृति* के काल की न्यूनतम सीमा निर्धारित करने में मदद मिल सकती है।

यद्यपि मनु ने हीनतर वर्गों के चाकरों को नकद या पण में भुगतान किए जाने की अनुशंसा की है लेकिन वित्तीय तथा प्रशासनिक अधिकारियों को भूमि के रूप में भुगतान करने की अनुशंसा करनेवाले वे पहले विधिकार हैं।²¹ इस व्यवस्था को बृहस्पति ने भी दोहराया है।²² इससे भी हमें ऐसी स्थिति का पता चलता है जिसमें धार्मिक और धर्मोत्तर,

दोनों प्रकार के अधिकारियों को भूमि के रूप में भुगतान किया जाता था। अर्थात् दानों के प्रत्यक्ष अभिलेखीय प्रमाण उपलब्ध नहीं हैं क्योंकि इनको कपड़े या भोजवृक्ष की छाल जैसे अतिरिक्त पदार्थों पर लिखा गया था, लेकिन पाँचवीं सदी में पार्थिव महत्ववाले व्यक्तियों को भूमि दान दिए जाने के कुछ दृष्टांत हमें प्राप्त हैं।²³ लेकिन कौटिल्य द्वारा प्रयुक्त शब्द दशग्रामी तथा मनु द्वारा प्रयुक्त दशग्रामपति²⁴ का उल्लेख सबसे पहले नवीं सदी के एक पात शिलालेख में ही हुआ है।²⁵

उत्तराधिकार संबंधी अपने नियमों में मनु ने अनुशंसा की है कि कीनाश या काशतकार ब्राह्मण के ज्येष्ठ पुत्र को ही मिलना चाहिए।²⁶ इससे संकेत मिलता है कि कुछ काशतकार या बढाईगर पारिवारिक भूमियों से संबद्ध थे। यद्यपि मनु ने भूसंपत्ति के विभाजन की स्पष्ट अनुशंसा नहीं की है, लेकिन काशतकारों की कल्पना उनके द्वारा जौती-बोई जमीनों से अलग करके कर सकना कठिन है। ई 250-350 के आसपास के एक पल्लव प्राकृत ताम्रपत्र में बढाईदारों को भी भूमि के साथ ही एक साभार्थी को हस्तांतरित किया गया है।²⁷ इसलिए मनु के यहाँ इससे संबंधित व्यवस्था इससे पहले के काल की नहीं रही होगी।

पिछड़े क्षेत्रों में दो से पाँच गाँवों तक के लिए गुल्म नामक एक सैनिक इकाई की स्थापना का विचार मनु के यहाँ ही मिलता है।²⁸ इसके प्रमुख को बाथी सग्री के मध्य में एक पल्लव प्राकृत शिलालेख में उल्लिखित गुल्मिक या गुमिक का स्वरूप माना जा सकता है।²⁹ लेकिन बिहार और बंगाल में पाँचवीं सदी के शिलालेखों में गुल्मिक का स्पष्ट उल्लेख³⁰ है और परवर्ती ध्रुव पात आर सेन दानपत्रों में इसका बार-बार उल्लेख हुआ है।³¹

शासकों का देवी धरित्र *मनुस्मृति* की एक सुस्पष्ट विशेषता है इसमें आठ देवताओं के सप्ताश शासक पर आरोपित किए गए हैं।³² कुषाण और सातवाहन शिलालेखों में शासकों के देवत्व का विचार मिलता है।³³ लेकिन मनु के विचारों का एक अधिक निरसनीय प्रतिरूप गुप्तकालीन अभिलेखों में मिलता है। समुद्रगुप्त के इलाहामाद वाले शिलालेख में जो सप्तवत धौधी सग्री के मध्य का है, शासकों की तुलना चार देवताओं से की गई है।³⁴ इससे संकेत मिलता है कि मनु के यहाँ आठ देवताओं का जो विचार पाया जाता है वह सप्तवत बाद का विचार है। इसी तरह मनु ने ब्राह्मण के लिए जिस देवत्व शब्द का प्रयोग किया है³⁵ उसका परमदेवत्व रूप में सबसे पहला प्रयोग गुप्त शासकों के लिए बंगाल के पाँचवीं सदी के शिलालेखों में हुआ है।³⁶ इससे *मनुस्मृति* के अध्याय 7-9 और 11 के निर्णय से विचार व्यक्त हुए हैं काही बन की रचनाएँ होने का संकेत मिलता है। दूसरी ओर रणदी क्षेत्र के अर्थ में मनु ने त्रिम अयाग्निधि शब्द का प्रयोग किया है।³⁷

वह कुपाणों और सातवाहनों के दूसरी सदी के शिलालेखों³⁸ में और बाद में अनेक भूमि दानपत्रों में भी अक्षयनीवि करके मिलता है।

मनु के यहाँ मुद्राओं का जो उल्लेख है उसके आधार पर इसकी तिथि का कुछ संकेत किया जा सकता है। विभिन्न अपराधों के लिए मनु ने पण रूप में अर्पदंड का आदेश दिया है, और इसमें कोई संदेह नहीं कि कुपाण और शुचि धातुओं में मुद्राओं का व्यापक प्रयोग होता था। कुपाणों की मानक स्वर्णमुद्रा का भार 144 ग्राम था यह मनु द्वारा एक स्वर्ण (मुद्रा) के लिए बताया गए भार 80 कृष्णत या रत्ती के बराबर लगता है।³⁹ लेकिन मनु ने जिस व्याजदर की अनुशंसा की है वह नासिक के दूसरी सदी के एक शिलालेख में उल्लिखित दर से ऊँची है।⁴⁰

गीतमीपुत्र सातकर्णी तथा रुद्रदामन के दूसरी सदी के शिलालेखों में शासक के एक प्रमुख कार्य के रूप में वर्ण व्यवस्था की रक्षा पर बल दिया गया है। मनु ने भी इस पक्ष पर बल दिया है क्योंकि वे वर्णसंस्कार से बचने के प्रति बहुत चिंतित हैं। इन सबसे *मनुस्मृति* के आरंभिक भागों को 200 ई. के आस पास का माना जा सकता है। लेकिन *मनुस्मृति* के कुछ अन्य भागों की अभिलेखीय परीक्षा करने पर वे पाँचवीं सदी के या उससे भी बाद के ठहरते हैं। इस कारण हम सन् 220-400 ई. के संशोधित कालखंड का सुझाव रख सकते हैं। इसका मेल शांति पर्व के तिथि निर्धारण से भी बैठता है जिसमें मनु के कुछ श्लोक ठीक उसी रूप में मिलते हैं यह कहना कठिन है कि इन्हें किसने किससे लिया था। लेकिन पाँच दर्जन से अधिक संस्कार जातियों की विवेचना करनेवाला दसवीं अघ्याय संभव है कि परवर्ती गुप्त काल या उसके बाद के काल का हो।

संदर्भ

- 1 *सिंकेड गुप्त आरु दि ईस्ट* 25 प्रस्तावना पृ. CXIV CXVIII
- 2 *मनु एंड सांख्यिक्य* पृ. 25 32 तुलना करें काणे *हिंदूरी आरु धर्मशास्त्र* 2 पृ. XI से।
वेत्तकर (*हिंदूरी आरु कास्ट* पृ. 66) यह तर्क है कि यह कृति 272 320 ई. की है।
- 3 मैक्डोनाल्ड का सबसे पहला शिलालेख ई. 502 का है लेकिन वे पाँचवीं सदी में गुप्त शासकों के
सामंत रहे प्रतीत होते हैं।
- 4 X 49 50
- 5 *एथिओपिया इंडिया* 3 सध्या 36 पंक्ति 5 6 22 23
- 6 डी सी सरकार *स्टडीज इन दि सोसायटी एंड एडमिनिस्ट्रेशन आरु एग्रीएट एंड मेडिकल
इंडिया* 1 107 8
- 7 ब्रह्म खंड X 14 136
- 8 आर सी राजरा *स्टडीज इन पुराणिक रिकार्ड्स आरु हिंदू चरित्र एंड कस्टम्स* (द्वितीय
संस्करण दिल्ली 1975) पृ. 165 67

- 9; IV 230
- 10 *विष्णु स्मृति* अध्याय 91 92, *सैकेड बुक्स आफ दि ईस्ट* 25 पृ 165 की पादटिप्पणी में उद्धृत
- 11 I 210 11
- 12 I 8
- 13 *मिटिकल एडिशन आफ दि मल्लभारत* अध्याय 61
- 14 III 93 13
- 15 IV 233
- 16 IV 188 89
- 17 x 114
- 18 *कर्पस इंडिकेशनम इंडिकारम* 3 सख्या 31 पंक्ति 7 11 13
- 19 IX 232
- 20 *एपिग्राफिका इंडिका*, 7 सख्या 22 पंक्ति 10
- 21 VII 115 20
- 22 *ब्रह्मर मनुष्य* (अनु जी जी काणे तथा एस जी पटवर्धन द्वारा उद्धृत) पृ 25 27
- 23 *इंडियन एजुकेशन* पृ 13 14
- 24 VII 115
- 25 *एपिग्राफिका इंडिका* 29 सख्या 13 पंक्ति 28 29 प्रयुक्त शब्द ब्रह्मप्रामिक है।
- 26 IX 150
- 27 *एपिग्राफिका इंडिका* 1 सख्या 1 पंक्ति 39
- 28 VII 114
- 29 *सैलेक्ट इंडिकेशन* 1 ग्रंथ 3 स 65 पंक्ति 5 प्रयोग शब्द गूमिक का हुआ है। सुक्वकर ने तीसरी सदी के पूर्वार्ध के एक सातवाहन शिलालेख में *आए* शब्द गूमिक को गूमिक पडा है उपरोक्त पृ 212 पादटिप्पणी 6
- 30 *कर्पस इंडिकेशनम इंडिकारम* 3 सख्या 12, पंक्ति 29
- 31 एन जी मगुपदार *इंडिकेशन आफ बंगाल* 3 (राजशाही 1929) 184
- 32 VIII 4 8
- 33 *सैलेक्ट इंडिकेशन* 1 ग्रंथ 2 सख्याएँ 40 41 44 आदि तुलना करें सख्या 86 से
- 34 पंक्ति 26
- 35 IX 317 XI 84
- 36 *सैलेक्ट इंडिकेशन* 1 ग्रंथ 3 सख्या 18 19
- 37 VII 83
- 38 *सैलेक्ट इंडिकेशन* 1 ग्रंथ 2 सख्या 49 1 11 सख्या 58 1 1
- 39 VIII 134
- 40 VIII 139-42 *सैलेक्ट इंडिकेशन* 1 ग्रंथ 2 सख्या 58 पंक्ति 1 3

परिशिष्ट दो

भृत्य एवं कृषक जातियों की सख्या में वृद्धि

परवर्ती वैदिक ग्रंथों में चार वर्णों निताने ओर अधों जैसे कुछ अनार्य कबीलों ओर कोई एक दर्जन हस्तशिल्पी समूहों की बात की गई है । इन सभी को मनुस् ग्रंथों में वर्णित पुरुषमेध में स्थान दिया गया है । इस बलिदान का उद्देश्य पशुपालन तथा हलों की छेती पर जीवनपापन कर रहे पुरुषसत्तात्मक आर्यों , तथा आर्येष्ट और कुदालों की छेती में लगे मातृसत्तात्मक जनार्यों के बीच किसी प्रकार का तालमेल स्थापित करना था । स्पष्ट है कि पुरुषमेध विभिन्न समूहों व्यवसायों तथा अनार्य जनगण को एक ही व्यवस्था में लाने का एक धार्मिक उपाय था । लेकिन इन कबीलों और व्यवसायों ने ब्राह्मणवर्गी अर्यों में जातियों के लक्षण नहीं अपनाए । ब्राह्मणवर्गी व्यवस्था में अनार्य जनगण को समाहित करने के लिए परवर्ती वैदिक काल में जो दूसरा उपाय अपनाया गया वह ब्राह्मण का सिद्धांत था । ब्राह्मण में कोटिल्य तथा मनु द्वारा की गई व्याख्याओं के अनुसार ब्राह्मण मूलतः द्विज थे जो आगे चलकर व्रत का पालन न करने के कारण दूसरे दर्जे के नागरिक माने जाने लगे । मागध जो मूलतः मागध में बसनेवाले एक जनगण थे इसी श्रेणी में आते थे और परवर्ती वैदिक ग्रंथों में उनके शासक को ब्राह्मण शासक कहा गया है । लेकिन अनेक अन्य जनगण भी ब्राह्मण की श्रेणी में आते थे । यह एक ऐसा बहुअर्थी शब्द था जिसका प्रयोग ब्राह्मण पूर्वी क्षेत्र के उन आदिवासी लोगों के लिए करते थे जो कुदालों की छेती पर निर्भर थे और गवेषुक¹ नामक कोई आदिम किस्म का मक्का पैदा करते थे जो उनका भोजन और उनके मवेशियों का चारा था । ये लोग मातृसत्तात्मक जनगण रहे लगते हैं । पशु देवता रुद्र ब्राह्मणों का देवता था जो न तो हल चलाना जानते थे और न व्यापार करना । ब्राह्मण सभ्यता काली और लाल बाण्ड वाले जनगण थे जो पूर्वी उत्तर प्रदेश बिहार और बंगाल में लौह पूर्व काल में सूम्भार्यों (माइक्रोलिथ्स) का और कुछ ताम्र उपकरणों का प्रयोग करते थे और मछली तथा चावल पर निर्भर थे । लेकिन उनकी भौतिक सामग्रियों से गंगा की घाटी के घने वनों से ढके प्रातों में बड़ी बस्तियों का संकेत नहीं मिलता । स्पष्ट है कि ब्राह्मण की श्रेणी में निताने पुजिष्ठ ओर ऐसे अनेक अन्य कबीले शामिल थे जिनके नामों का उल्लेख नहीं हुआ है । किसी कुल के सदस्य अपने मुखिया के नेतृत्व में छ पीढ़ियों तक एक साथ रहते होंगे और किसी समय उनकी सख्या 200 रही होगी² परवर्ती वैदिक कृषक समाज में किसी वंश को सामूहिक रूप से ब्राह्मण्य नामक कर्मकांड के द्वारा ग्रहण किया जाता था और

धीरे धीरे वह हलों की खेती करने लगता तथा एक जाति बन जाता था। मनु के यहाँ प्राप्त कुछ नाम समव है कि बहुत पहले के युगों के लगते हैं, मगर यह सब कल्पना मात्र है।

लोहे के हलों पर आधारित एक पूर्णरूपेण कृषक अर्थव्यवस्था की स्थापना के बाद 'आर्य समाज विजय-अभियानों के द्वारा प्रसार करता रहा और धीरे-धीरे पूर्व काल में कबीलों के परस्परविरोध की समस्या महत्वपूर्ण हो उठी। इस काल में हम उत्तरी भारत में कम से कम 16 बड़े क्षेत्र आधारित राज्य देखते हैं जिनमें चारों मानक वर्णों के तथा अनेकों नए कबीलों के लोग रहते थे। पूर्वी उत्तर प्रदेश और बिहार में लोह-प्रौद्योगिकी के प्रसार, व्यापार और वाणिज्य के आरम्भ, मुद्राओं के उपयोग तथा गण की वादी में नगरों के उदय से अनेक हस्तशिल्पों का जन्म हुआ जिसके कर्ताओं को ब्राह्मणवादी सामाजिक ढाँचे में स्थान दिया जाना आवश्यक था। इसलिए धर्मसूत्रों में अनुलोम और प्रतिलोम के सिद्धांत का विकास किया गया। इसका अर्थ था उच्चतर वर्णों के पुरुषों और निम्नतर वर्णों की स्त्रियों के बीच या इसके विपरीत प्रकार के समूहों से उत्पन्न सकर जातियाँ। धीरे धीरे इन जातियों की संख्या में वृद्धि होती गई। धर्मसूत्रों में 24 सकर जातियों का उल्लेख है जबकि कौटिल्य के यहाँ इनकी संख्या 16 है। ये सभी व्रात्य को छोड़कर धर्मसूत्रों की सूची में भी हैं। व्रात्य को जोड़ लेने पर सकर जातियों की संख्या 25 हो जाती है। स्पष्ट है कि इस सूची में सभी हस्तशिल्पी शामिल नहीं हैं जिनमें से 28 का उल्लेख *दीर्घ निरुद्ध* में हुआ है और जिनमें से 18 लगता है कि गिन्डों में संगठित थे जिनसे आरम्भिक पानि ग्रंथों में अष्टाशश श्रेणी कहा गया है।³ हस्तशिल्पियों के ये गिल्ड तब तक कठोर नियमों से युक्त जातियों में विकसित नहीं हुए जब तक कि मुद्रा का भरपूर उपयोग होता रहा, फलते-फूलते नगर और उनके प्राचीन पृष्ठ क्षेत्र एक दूसरे की आवश्यकताएँ पूरी करते रहे और पौषवी सदी ई. पू. से पौषवी सदी ई. तक व्यापार और वाणिज्य का प्रसार जारी रहा। अर्थात् व्यवस्था में हस्तशिल्पियों तथा वर्णों के लिए पर्याप्त गतिशीलता के अवसर बने रहे और उनके लिए पान और विकास के नियमों में ढील दी जाती रही।

लेकिन जब हम *भृगुस्मृति* के दसवें अध्याय तक आते हैं जिसे परावर्ती गुप्त काल का माना जा सकता है तो 61 सकर जातियों का उल्लेखनीय दृश्य देखने का मिलता है जिनमें से अधिकांश प्रतिलोम विवाहों की उरज थीं। बाद में ह्वेनसांग ने इतनी सकर जातियों पाई कि उनसे वर्णन कर सकता भी उसे क्षमता प्रतीत हुआ। इनकी उत्पत्ति के लिए मनु ने दो कारण बताए हैं। प्रथम ये व्रात्य मित्रों का समूह लेते हैं जिनमें क्षेत्रीय कान में सम्मिलित किया गया। बोधयन ने व्रात्य को वर्गसकर के समान माना है और कौटिल्य के *अर्थशास्त्र* का दूसरा अध्याय इस विचार का पूरी तरह समर्थन करता है।⁴ कौटिल्य के अनुसार चार वर्णों में से किसी के भी अनुद्ध वर्णों द्वारा किसी नए वर्ण की स्थापना से

उत्पन्न सत्तान ही व्रात्य है।⁵ मनु ने भी व्रात्य को सकर जाति कहा है मगर व्रात्य उत्पन्न करने की प्रक्रिया से वे शूद्रों को बाहर रखते हैं। व्रात्यों को सकर मूल का मानते हुए कोटिल्य तथा मनु उनको स्थापित धार्मिक आचारों से ग्रष्ट भी बतलाते हैं। मनु के अनुसार एक द्विजाति पुरुष सवर्ण स्त्री से ऐसी सत्तान उत्पन्न करता है जो व्रत का पालन नहीं करती (अव्रतान) और ये व्यक्ति जो उपनयन सस्कार के योग्य नहीं होते, व्रात्य कहलाते हैं।⁶ ब्राह्मण स्त्री से ब्राह्मण व्रात्य द्वारा उत्पन्न सत्तानों में भूर्जकटक, आवत्य, वाटधान, पुष्पय और शैख आते हैं।⁷ किसी क्षत्रिय स्त्री से राजन्य व्रात्य की उत्पन्न सत्तानों में झल्ल, मल्ल लिच्छवी नट करण खस और द्रविड़ आते हैं।⁸ वैश्य स्त्री से वैश्य व्रात्य द्वारा सुगन्ना आचार्य, कसुष विजन्म मैत्र और सात्वत की उत्पत्ति होती है।⁹ इस प्रकार मनु ने कुल 18 व्रात्य सकर जातियों की सूची दी है। यद्यपि ये ब्राह्मण, क्षत्रिय और वैश्य की तीन श्रेणियों में विभाजित है मगर इन्हें उपनयन और फलस्वरूप वैदिक अध्ययन का अधिकार नहीं दिया गया है और उस सीमा तक ये शूद्रों के समकक्ष सा लिए गए हैं। इन व्रात्य जातियों के अलावा मनु ने ऐसी 12 क्षत्रिय जातियाँ भी गिनवाई हैं जिन्हें कर्मकांडों को छोड़ देने तथा ब्राह्मणों से संपर्क न रखने के कारण शूद्र के बराबर माना गया है।¹⁰ ये हैं—पोण्ड्रक औद्र, द्रविड, काबोज, यवन, शक, पारद, पहलव चीन, किरात दरद और खस।¹¹ इनकी भी स्थिति व्रात्यों के समान है क्योंकि इन्हें भी उपनयन का अधिकार नहीं है। चूँकि दूसरी सूची में उल्लिखित दो मकर जातियाँ पहली सूची में पाई जाती हैं इसलिए व्रात्य और अर्धव्रात्य जातियों की कुल संख्या 28 आती है।

उपसांस्कृतिक भाषाई भौगोलिक और व्यावसायिक दृष्टि से इन सभी 28 जातियों की पहचान कर सकना कठिन है। आवत्य (अवति का जनगण) तथा वाटधान (व्याभारत में एक जनगण के रूप में उल्लिखित) निश्चित रूप से कबीलों और जनगणों की श्रेणी में आते हैं और कम से कम प्रथमोक्त मालवा क्षेत्र में रहता था। सात्वत कबीला भी पश्चिमी भारत का रहनेवाला था और अगर हम मैत्र को मैत्रक मानें (मैत्र व्याकरण की दृष्टि से मैत्रक का लघुतर रूप है) तो मैत्र गुजरात के काठियावाड़ क्षेत्र में वतभी के रहनेवाले थे। मल्ल प्राचीन काल में हिमालय की तराई में रहते थे और गुप्त काल में लिच्छवियों ने नेपाल में अपना शासन स्थापित किया था जहाँ उन्होंने ब्राह्मणों को भूमियों के दान दिए थे। झल्ल संभवतः उनके पड़ोसी रहे होंगे और वे संभवतः एक कबीले के अवशेष थे। झल्ल की उपाधि आज भी प्रचलित है और राजस्थान में झालवाड़ नामक एक जिला ही है। पोण्ड्रक उत्तर बंगाल के औद्र उड़ीसा के तथा द्रविड दक्षिण भारत के रहनेवाले थे और मनु ने इन तीनों का उल्लेख भी इसी भौगोलिक क्रम में किया है। इसी प्रकार विदेशी जनगणों के एक समूह (यवन शक पारद और पहलव) का उल्लेख भी एक सदीक भौगोलिक और कालिक

क्रम में हुआ है जिसमें सीमावर्ती कबोज भी शामिल हैं, ये सभी पश्चिमोत्तर भारत के रहने वाले थे। हम उत्तरी और पूर्वी भारत के स्थानीय और विदेशी जनगण का एक और समूह भी देखते हैं। इनको चीन, किरात दरद और खस कहकर एक साथ रखा गया है, इनमें अनेक का उल्लेख *महाभारत* में हुआ है और खसों का उल्लेख एक जनगण के रूप में हूण और कुलिक के साथ, पाल शिलालेखों में भी हुआ है। कसूष को बिहार के सासाराम और पलामू जिलों के जंगली क्षेत्रों का एक जनगण माना जा सकता है। कुल मिलाकर, मनु की 20 सकर जातियों में 19 देसी या विदेशी कबीले थे जो अधिकांशतः आर्यावर्त या ब्रह्मावर्त की सीमाओं पर रहते थे, मनु के अनुसार आर्य सस्कृति का क्षेत्र यही था। इस प्रकार ब्राह्मण स्थिति या कर्मकांडों के अ पालन से उत्पन्न हीन स्थिति का मिथक स्थायी या विदेशी कबीलों को अद्विज सदस्यों के रूप में समाज में लाने की प्रक्रिया को तेज करने के लिए किया गया। फिर भी, पतित ब्राह्मणों क्षत्रियों वैश्यों और शूद्रों के रूप में इन सदस्यों को भिन्न भिन्न मात्रा में सम्मान प्राप्त होता रहा।

मनु द्वारा उल्लिखित शेष नौ ब्राह्मण जातियों में भूर्जकटक पुष्पय¹² शैख और आचार्य पतित या विभिन्न धार्मिक संप्रदायों के अनुयायी लगते थे जो जातियों के रूप में विकसित होने लगे थे। नट और करण व्यावसायिक समूह हैं सुधन्वा धनुषधारियों का कोई समूह रहा होगा जबकि विजन्म का शाब्दिक अर्थ अवैध सतान है। इस प्रकार मनु ने बड़े पैमाने पर ब्राह्मण के सिद्धांत का उपयोग सभी उपसांस्कृतिक व्यावसायिक और क्षेत्रीय समूहों को जातियों के रूप में ब्राह्मणवादी समाज व्यवस्था में लाने के लिए किया। यह संभव है कि *मनुस्मृति* का जो दसवीं अध्याय इन जनगणों को जातियों के रूप में वैधता प्रदान करने का सिद्धांतिक आधार प्रस्तुत करता है, वह पाँचवीं सदी के आस पास की रचना हो जबकि ये सभी कबीले जातियों के रूप में ब्राह्मणवादी समाज व्यवस्था में समाहित हो चुके थे।

अनेकानेक जातियों की उत्पत्ति के बारे में मनु की दूसरी व्याख्या अनुलोम और प्रतिलोम के सिद्धांत का विस्तार है, यह विचार ब्राह्मण के सिद्धांत का भी अंग है। इस सिद्धांत के सहारे 30 से अधिक जातियों की व्याख्या की गई है। इनमें से अनेक की उत्पत्ति की व्याख्या धर्मसूत्रों में की गई है और अनेक मामलों में मनु का वर्णसंकर का सिद्धांत इस व्याख्या के विपरीत है। मनु समेत विभिन्न विधिकारों ने एक ही जाति के वर्णसंकर उद्गम की जो भिन्न व्याख्याएँ दी हैं उनकी असंगतियों को एक लेख में स्पष्ट किया गया है।¹³ इनसे पता चलता है कि यह सिद्धांत मनगढ़त था। चाहे निर्दिष्ट वर्णवर्ग से विचलन हो या विभिन्न वर्णों के बीच सम्भोग हो या दोनों ही चार मूल वर्णों का निष्ठुर तर्क इन सभी जातियों पर लागू किया जाता रहा है। मगर लगता है कि अनेक सकर

जातियों का चार वर्गों से, किसी भी अर्थ में, कुछ भी लेना देना नहीं था। इसकी व्याख्या कुछ ऐतिहासिक प्रक्रियाओं में ढूँढी जानी चाहिए।

इनमें अनेकों सकर जातियों के असंस्कृत नामों के तथा विभिन्न स्थानों पर कबीलों या व्यवसायों के रूप में उनके वर्णन से संकेत मिलता है कि वे पहले कबीले या व्यवसाय समूह रहे होंगे जो जातियों के रूप में स्वीकार किए गए। सकर जातियों के बारे में मनु की सूची में हम सम्भवतः पुराने कबीलों के 18 अवशेषों की पहचान कर सकते हैं। ये हैं—आभीर, आहिंडक, अबष्ठ अग्र, चटाल चुचु, दास कैवर्त, मद्गु, मायुक, मागध, मार्गव, मेद निषाद, पुकुस, सैरिध, वैदेहक और वेण। शेष 13 अर्थात् आवृत, आयोगव, धर्मकार धिगवण कुकुटक, कारावर, करण, क्षत्ता मैत्रेयक, पाण्डु सोपाक पाणशव सूत, श्वपाक और उग्र सम्भवतः व्यवसाय सूचक हैं।¹⁴ यद्यपि अत्यावसायिन को वशिष्ठ और मनु ने एक अलग सकर जाति माना है मगर लगता है कि यह सभी अस्पृश्यों के लिए प्रयुक्त एक सर्वग्राही शब्द रहा है।

मनु ने जिन द्रात्य और सकर जातियों का उल्लेख किया है उनकी कुल संख्या 61 आती है और अगर हम इनमें चार प्रमुख वर्गों को जोड़ें तो यह 65 हो जाती है। इस सूची में धर्मसूत्रों तथा कौटिल्य के *अर्थशास्त्र* में उल्लिखित लगभग सभी सकर जातियाँ आ जाती हैं। ये हैं—अबष्ठ, अत्यावसायिन आयोगव, भृज्यकठ, चटाल, करण, क्षत्ता, कुकुटक मागध निषाद, पाणशव पुकुस या पीलकस, सूत, श्वपाक, उग्र वैदेहक या वैदेह, वेण या वैन, और यवन। दीवमत, धीवर कृत कुशीलव, महिष्य और मूर्धावपिक्त ऐसी सकर जातियाँ हैं जिनका उल्लेख पहले की सूचियों में तो है मगर मनु की सूची में नहीं है, हालाँकि मनु के नट कौटिल्य के कुशीलव के समरूप हो सकते हैं। द्रात्य कौटिल्य के यहाँ एक सकर जाति है मगर बौधायन और मनु इसे एक जातिवाचक शब्द मानते हैं और मनु ने 28 सकर जातियों को इस श्रेणी में रखा है। मगर ध्यान देने की बात यह है कि मनु के यहाँ सकर जातियों की संख्या दोगुनी से भी अधिक है। प्राचीनतर विधि ग्रंथों में उनकी कुल संख्या 25 है मगर *मनुस्मृति* के दसवें अध्याय में यह बढ़कर 60 से ऊपर हो जाती है। किसी भी मामले में इनकी सूची पूर्ण नहीं है लेकिन इनसे जातियों की संख्या में वृद्धि का निश्चित पता चलता है।

गुप्त-पश्चात् काल में 'सकर जातियों की संख्या में निरंतर वृद्धि होती रही और संख्या की दृष्टि से मनु की सूची *ब्रह्मवैवर्त पुराण* के ब्रह्मखंड के दसवें अध्याय में दी गई सूची से बहुत भिन्न नहीं है। इस पुराण को दसवीं सदी का माना जा सकता है। इसमें 72 सकर जातियाँ गिनाई गई हैं जिनमें अनेक मनु की सूची में भी हैं। लेकिन इस पुराण

में उल्लिखित अतिरिक्त जातियों में लगभग 50 कबीले और हस्तशिल्पी-समूह आते हैं जिनका मनु के यहाँ उल्लेख नहीं मिलता।

स्पष्ट है कि जातियों की सख्या की वृद्धि के लिए न तो हम मनु की व्याख्या को स्वीकार कर सकते हैं और न ही परवर्ती काल में इसके प्रसेप को। फिर यह सख्या बड़ी कैसे? चूँकि अनेक सकर जातियाँ मूलतः कबीले थीं इसलिए हमें उन दशाओं का पता लगाना होगा जिनमें ये कबीले जाति-व्यवस्था के अंग बने। जैसाकि कहा गया है, विजय और क्षेत्रीय प्रसार के कारण जाति या वर्ण में विश्वास रखनेवाले शासक पूरे देश में कबीलाई आदिम जनगणों के संपर्क में आए। चूँकि शासक वर्ग की भाषा न समझनेवाले कबीलाई जनगण संपत्ति सामाजिक श्रेणियों और पितृसत्तात्मक परिवार संबंधी स्थापित मूल्यों में विश्वास नहीं रखते थे इसलिए पुरानी जीवन शैली से विपके रहकर उन्होंने इन शासकों के लिए परेशानियाँ खड़ी कीं। अशोक को कठिनाइयों का सामना करना पड़ा और उसने इनमें धर्म के सिद्धांतों का प्रचार कराकर उनसे सभ्य जीवन स्वीकार कराने का प्रयास किया। उसने सफलता पाने का दावा तो किया है, मगर उसकी भाषा के बारे में हमें कोई जानकारी नहीं है।

मनु के पहले कबीलों को अपनातेवाला समाज तथा उसके द्वारा इस कार्य के लिए प्रयुक्त विधियाँ, दोनों में मनु के बाद परिवर्तन आए। यद्यपि पहले का समाज वर्णों में विभाजित अवश्य था लेकिन उसमें भूसंपत्ति के वितरण की वैसी स्पष्ट असमानता नहीं पाई जाती थी जिसके कारण भूमि में जबर्दस्त निजी अधिकारों की स्थापना हुई। स्वतंत्र कृषक उस समाज की रीढ़ थे जिसमें पर्याप्त व्यापार और वाणिज्य, अनेक फलते फूलते नगर तथा हस्तशिल्प और धात्विक मुद्रा का व्यापक प्रयोग भी पाए जाते थे। इस कारण धनुष्यर्णीय समाज में कबीलों का अधिग्रहण हुआ और उनमें से अनेक क्षत्रियों और वैश्यों के रूप में इसमें अवशोषित हो गए। मनु की द्वात्य सूची में किसी विशिष्ट शुद्र जाति का उल्लेख नहीं मिलता। दूसरी ओर, इसमें दोयम दर्जे की 12 क्षत्रिय जातियों (जिनमें सभी मूलतः देशी या विदेशी कबीलाई जनगण थीं) और 6 वैश्य जातीय कबीलों की गिनती दी गई है। ब्राह्मण द्वात्य जातियों की सख्या पाँच है जिनमें केवल दो ही आदिम कबीलों के अवशेष लगते हैं। ऐसा प्रतीत होता है कि ब्राह्मणवादी समाज में अधिगृहीत कबीलों को मान्यता देने की दृष्टि से द्वात्य सिद्धांत काफी पहले से प्रचलित था और अगर मनु के द्वात्यो के उगारण को प्राचीन प्रक्रिया का धरमोत्कर्ष मानें तो प्रतीत होगा कि अधिकांश कबीलाइयों को समाज की दूसरी और तीसरी अर्थात् क्षत्रिय और वैश्य श्रेणियों में स्थान दिया गया था।

कबीलों को अवशोषित करने की इस प्रणाली के लिए ब्राह्मण पुजारी वर्ग तथा बौद्ध भिक्षुओं का समर्थन आवश्यक था, जिन्हें नकद धन तथा भूमि दानों के रूप में उपहार मिलते रहते थे। यह बात पश्चिमी महाराष्ट्र तथा साँची और भरहुत क्षेत्रों से प्राप्त अभिलेखीय साक्ष्यों के आधार पर कही जा सकती है। उपहार की प्रकृति का निर्धारण लगभग 200 ई. पू. से 200 ई. तक विनिमय के प्रचलित माध्यम से होता था। अशोक के धर्ममहामात्रों जैसे बौद्ध धर्मप्रचारकों ने कबीलाई जनगण के बीच बौद्ध सामाजिक नैतिकता के प्रचार में महत्वपूर्ण भूमिका अवश्य निभाई होगी। इस नैतिकता में विरुद्धतात्मक परिवार के मूल्यों, निजी संपत्ति, बड़ों, भिक्षुओं पुजारीयों आदि के प्रति सम्मान, पशुधन की रक्षा, स्त्रियों और ब्राह्मणों के सम्मान पर जोर दिया जाता था क्योंकि परवर्ती बौद्ध ग्रंथों के अनुसार बुद्ध का जन्म पुनर्जन्म केवल दो उच्च वर्गों में हुआ था। यही समय है जब महाराष्ट्र और गुजरात के एक अच्छे खासे भाग का उत्सृष्टकरण हुआ और वस्तुध्वन प्रथा की शक्ति के कारण इन क्षेत्रों में लगभग सभी चारों वर्गों की स्थापना हुई।

नकद धन के दान के पूरक रूप में भूमि दान किए जाते थे जो पश्चिमी महाराष्ट्र में अधिकशात राजकीय संपत्ति (राजक खेतम्) से दिए जाते थे यही वह क्षेत्र है जहाँ से प्राचीनतम अभिलेखीय साक्ष्य उपलब्ध हैं। ग्राम दानों का भी आरम्भ हुआ मगर इनमें हस्तांतरण, दान दिए गए क्षेत्रों से प्राप्त राजकीय राजस्व का होता था न कि उनके स्वामित्व का। बहरहाल गुप्त और गुप्त पश्चात् कालों में दान देने की प्रवृत्ति में भारी परिवर्तन आए। नकद धन की जगह मुख्यतः भूमि के दान दिए जाने लगे और बौद्ध लाभार्थियों की जगह ब्राह्मण लाभार्थियों ने ले ली।

परवर्ती शासकों ने धर्ममहामात्र या अतमहामान भेजने की जगह भूमि दान के द्वारा कबीलाई क्षेत्रों में ब्राह्मणों को बसाने की प्रथा अपनाई। दूसरी और पाँचवीं सदियों के बीच दकन (आंध्रप्रदेश और महाराष्ट्र) में बड़ी सख्या में ब्राह्मणों को भूमियों के दान दिए गए। मध्य प्रदेश में चौथी पाँचवीं उड़ीसा में पाँचवीं से सातवीं, पश्चिम बंगाल में तथा बंगालेश में इन्ही असम में सातवीं तथा हिमाचल प्रदेश और नेपाल में पाँचवीं से सातवीं सदियों में ब्राह्मणों को पर्याप्त बड़े पैमाने पर भूमि दान दिए गए। छठी सातवीं सदियों में गुजरात में वलभी के मैनक नरेशों ने ब्राह्मणों को अच्छी खासी सख्या में भूमि दान दिए थे। सभेप में चौथी से सातवीं सदी के बीच पुजारी वर्ग के सदस्यों को आंध्रप्रदेश असम बंगाल गुजरात, हिमाचल प्रदेश मध्य प्रदेश महाराष्ट्र और नेपाल के बाहरी सीमांत पिछड़े (और कुछ मामलों में पहाड़ी) तथा आदिवासी क्षेत्रों में बड़े पैमाने पर भूमि दान किए गए। कुछ मामलों में भूमि का लाभ पानेवालों की सख्या काफी बड़ी थी। पाँचवीं सदी में प्रवरसन

द्वितीय के एक आदेश द्वारा 1000 ब्राह्मणों को एक ही जिले में भूमि दान किए गए।¹⁵ सातवीं सदी में असम में मात्र एक आदेश के द्वारा 205 ब्राह्मणों को ओर बंगलादेश के टिपरा जिले के जंगली इलाकों में एक ही आदेश के द्वारा 100 ब्राह्मणों को भूमि दी गई। उसी सदी में कटक क्षेत्र में एक मामले में 23 ब्राह्मणों को और एक और मामले में 12 ब्राह्मणों को भूमि दी गई। जंगली सगे में उड़ीसा के बालासोर जिले में 200 ब्राह्मणों को भूमि दान दिए गए।¹⁶

चूंकि पुजारी वर्ग के लाभार्थियों को ऐसे लगभग सभी वित्तीय अधिकार और विशेषाधिकार प्राप्त होते थे जिनका उपभोग शासकगण करते थे, इसलिए उनके सामने उपज में अपना नियमित भाग प्राप्त करने भोजन, ईंधन, घास और इमारती लकड़ी आदि के रूप में जबरन वसूली करने तथा विष्टि या पीड़ा नामक बेगार कराने की समस्या खड़ी होती थी। आवश्यकता होने पर वे पट्टे पर अपनी भूमि और वित्तीय अधिकार दूसरों को दे देते थे और कुछ किसानों को हटाकर दूसरों को ले आते थे। परिवार और संपत्ति के प्रति किए गए अपराधों के लिए दंड देने का अधिकार भी उन्हें होता था। यद्यपि अनेक मामलों में ग्रामवासियों को निर्देश होते थे कि वे इन लाभार्थियों के आदेश का पालन करें और कुछ मामलों में वे ग्रामवासी स्वयं इन लाभार्थियों को हस्तांतरित कर दिए जाते थे, लेकिन अगर इन व्यवस्थाओं को लगातार लागू नहीं किया जाता तो अपने आपमें इन ब्राह्मणों को कोई खास सहायता नहीं मिलनेवाली थी। लेकिन इन सभी वित्तीय आर्थिक रियायतों का उपभोग करने तथा कानून व्यवस्था बनाए रखने के लिए इन ब्राह्मणों के पास कोई प्रशासन तंत्र न था। एक तरह से वे उपज के एक अच्छे खासे भाग के उपभोगकर्ता लगते तो थे मगर उत्पादन के लिए किसानों और दस्तकारों को बाध्य करने की कोई प्रणाली उनके पास न थी। उनके पास मुख्यतः जो चीज थी वह थी—परिष्कृत कर्मकांडों की शक्ति तथा वर्ण विचारधारा का प्रचार कराने और लोगों से इन्हें स्वीकार कराने की योग्यता। विभिन्न दीवानी और फौजदारी अपराधों के लिए स्मृतियों में न केवल ऐसे अर्थदंड और दंड की व्यवस्थाएँ दी गई थीं जिन्हें शासन लागू करता, बल्कि प्रायश्चित के विस्तृत कर्मकांडों की व्यवस्था भी थी जिन्हें स्पष्टतः ब्राह्मण ही लागू कराते थे। लेकिन वर्ण व्यवस्था और उसके मूल्यों को न माननेवाले कबीलों के लिए ये सब अर्थहीन थे। इसलिए ब्राह्मणों ने अपने स्थानित सामाजिक ढाँचे में कबीलों को जातियाँ बनाकर समाहित कराने की प्राचीन पद्धति की गति को और भी तेज किया। यही कारण है कि मनु और बाद के पुराणों की सूक्तियों में ऐसी सकर (सभी शूद्र) जातियों की बड़ी संख्याएँ मिलती हैं जिनके कबीलाई उद्गम को दिना कटिनाई के पहचाना जा सकता है।

पिछड़े क्षेत्रों में भूमि दानों की अर्थव्यवस्था के कारण अनेक कबीलों का वर्णसंकर शूद्रों के रूप में स्थापित हुआ और आबाद क्षेत्रों में इसके कारण निचले स्तरों पर गतिशीलता कम हुई। विदेशी व्यापार के कम होने के कारण गतिशीलता में और भी कमी आई। ईसा की पहली दो सदियों में व्यापार के फलने फूलने का एक कारण हान, कुषाण और ईरानी (आर्कासी) साम्राज्यों के फलस्वरूप काफी बड़े क्षेत्र में स्थायित्व का आना था, ये सभी साम्राज्य आपस में और रोम साम्राज्य के साथ व्यापार करते थे। तीसरी सदी के मध्य में इनमें प्रथम तीन साम्राज्य नष्ट हो गए,¹⁷ और एक सदी बाद रोम साम्राज्य का भी पतन आरंभ हो गया। गुप्त काल में पूर्वी रोम साम्राज्य के साथ व्यापार कम परिमाण में जारी रहा, क्योंकि भारत में पाँचवीं छठी सदी की कुछ बाइजेंटीन मुद्राएँ पाई गई हैं। लेकिन छठी सदी के बाद इस व्यापार में भारी कमी आई। इसका एक कारण था बाइजेंटीन द्वारा रेशम की जानकारी या लेना जिसके चलते वे सातवीं सदी से रेशम के लिए भारत पर निर्भर नहीं रह गए। पश्चिमी भारत में इसके पहले भी रेशम के उत्पादन में भारी कमी आने के संकेत मिलते हैं क्योंकि पाँचवीं सदी के मध्य में रेशम के बुनकरों का एक गिल्ड गुजराती बदरगाहों के पृष्ठक्षेत्र में स्थित नौसरी भड़ौच क्षेत्र से देशांतर करके मालवा स्थित भदसौर चला गया था, जहाँ उन्होंने अपना पुराना धंधा छोड़ दिया और धनुषों, कथावाचकों, धर्मगुरुओं, ज्योतिषियों, सैनिकों और सन्यासियों के काम अपना लिए।¹⁸ ये सभी धंधे स्पष्टतः अनुत्पादक थे। धंधे की माँग में कमी आने के कारण छोटे पैमाने पर मालों के उत्पादन में लगे अन्य हस्तशिल्पी गिल्डों के साथ भी संभवतः ऐसी ही बातें हुई हों।

पश्चिमी जगत और मध्य एशिया से होनेवाले व्यापार के पतन की गति पूर्ति चीन और दक्षिण पूर्व एशिया के साथ होनेवाले व्यापार से न हो सकी, ये क्षेत्र तीसरी चौथी सदियों में भारत को संभवतः फिरोजा, सूती कपड़ों और शकर के बदले सोना भेजते थे। वेई राजवंश के शासनकाल (ई 220-265) में चीनियों ने भारतीयों से पत्थर से रंगीन कौंच बनाना सीखा जिन्हें फिरोजा कहकर चलाया जा सकता था।¹⁹ छठी सदी के कुछ ही समय बाद उन्होंने कपास की खेती और कपड़ों की बुनाई भी मध्य एशिया और दक्षिण पूर्व एशिया से सीखी जहाँ भारतीयों के संपर्क के कारण इनका प्रचार हुआ था।²⁰ तांग सम्राट तईत्सांग के शासन काल (ई 627-649) में उन्होंने मगध से शकर बनाने की कला भी सीखी।²¹ इसके कारण सातवीं सदी के आस पास तक चीन और दक्षिण पूर्व एशिया शकर, सूती वस्त्रों और कीमती पत्थरों के लिए भारत पर निर्भर नहीं रह गए। इसलिए इन क्षेत्रों में भारतीय व्यापार को थका लगा। बाद में भारत से मुख्यतः इत्र और हाथीदाँत का निर्यात होता था।

व्यापारिक पतन का इससे भी संकेत मिलता है कि कुषाणों की तुलना में गुप्त शासकों की स्वर्णमुद्राओं में शुद्ध स्वर्ण की मात्रा में अधिकाधिक कमी आती गई। वासुदेव की मुद्राओं में शुद्ध स्वर्ण की मात्रा 118 रत्ती, चद्रगुप्त कुम्भारदेवी की मुद्राओं में 109 रत्ती, समुद्रगुप्त की कुछ मुद्राओं में 105.04 रत्ती, समुद्रगुप्त की अन्य और चद्रगुप्त द्वितीय की मुद्राओं में 99.98 रत्ती, कुमारगुप्त प्रथम की धनुर्यरवाली मुद्राओं में 92 रत्ती, स्कंदगुप्त की इसी प्रकार की मुद्राओं में 79.67 रत्ती तथा नरसिंह गुप्त के अधिकारियों की मुद्राओं में 73.54 रत्ती थी।²² इस प्रकार पाँचवीं सदी के मध्य तक गुप्तकालीन मुद्राओं में शुद्ध स्वर्ण की मात्रा कुषाण मुद्राओं की तुलना में लगभग आधी हो चुकी थी। छठी सदी के अंत तक स्वर्ण मुद्राएँ लगभग सुप्त हो गईं और कोई धार सौ वर्षों तक दुर्लभ बनी रहीं। शकों और गुप्त शासकों के काल में पश्चिमी भारत में रजत मुद्राओं की अच्छी खासी संख्या मिलती है जो प्रतीत होता है कि, उस काल में व्यापार के लिए प्रयुक्त होती थीं, मगर गुप्त पश्चात् काल में वे लगभग पूरी तरह सुप्त हो गईं। इन सबके कारण भारी व्यापारिक लेन देन को भारी ढक्का लगा होगा।

मशौले और मामूली दर्जे का लेन देन, खासकर आंतरिक लेन देन ताम्र मुद्राओं के कारण जारी रहा। लेकिन चद्रगुप्त द्वितीय के काल के बाद की ताम्र मुद्राएँ भी बहुत कम मिली हैं। देश के कुछ भागों में कुषाणों की ताम्र मुद्राओं की नकलें पाई गई हैं, मगर कुषाण मुद्राओं की तुलना में इनकी संख्या सीमित है। इसलिए मुद्राओं की दुर्लभता से पाँचवीं सदी के मध्य के बाद आंतरिक बाजार में भारी सिकुड़न का संकेत मिलता है।

गुप्त काल में नगरीय बस्तियों के पतन और गुप्त पश्चात् काल में उनके वीरान होने से भी व्यापार और छोटे पैमाने के माल उत्पादन में आए ह्रास का संकेत मिलता है। उत्तर भारत में खुदाइयों में मिले नगरीय केंद्रों में ई. पू. पाँचवीं से ईसा की तीसरी सदी तक भवनों की संरचना में निरंतर सुधार का पता चलता है। इनमें कुषाण काल के स्तरों से समृद्धतम चरण का संकेत मिलता है। पाकिस्तान में कुषाण काल इतना समृद्धि भरा था कि उसे उस देश का स्वर्णकाल कहा जाता है। लेकिन उत्तरी भारत में गुप्तकालीन स्तरों तक जब हम पहुँचते हैं तो पाते हैं कि उनके भवनों में कुषाणकालीन ईंटों का पुनरुपयोग हुआ है। गुप्त पश्चात् काल में खुदाई में मिले अधिकांश स्थान वीरान हो चुके थे, क्योंकि वहाँ आबादी के लगभग नहीं के बराबर होने का संकेत मिलता है। यह बात ह्वेनत्सांग से भी पुष्ट होती है। यद्यपि उसकी टिप्पणियाँ बौद्ध नगरों के ह्रास तक सीमित हैं मगर इनकी संख्या पर्याप्त है और अनेक मामलों में उसके वस्तुव्यों की पुष्टि पुरातत्व से भी हो चुकी है।²³ इस तरह नगरों के पतन का अर्थ हस्तशिल्पों और व्यापार की गतिविधियों में कमी है।

भूमि दानों की प्रथा और साथ में व्यापार के पतन से ऐसी दशाएँ उत्पन्न हुईं जिनमें माल-उत्पादन पर अशत आधारित व्यवस्था मिट गई और एक प्रकार की नैसर्गिक अर्थव्यवस्था फिर से स्थापित हुई जिसमें लोग मुख्यतः भूमि से सबद्ध थे और सभी पारिश्रमिक भूमि के रूप में या उपज में भाग के रूप में दिए जाते थे। यद्यपि भूमि पाने के लिए ब्राह्मण स्थान परिवर्तन करते थे, मगर हस्तशिल्पियों और श्रमिकों को कहीं जाने की जरूरत नहीं थी। ब्याह और भोज के रूप में सामाजिक ससर्ग एक छोटे से दायरे तक सीमित था और यह निर्दिष्ट किया गया है कि ब्राह्मण को अपनी बेटी किसी दूर रहनेवाले का नहीं देनी चाहिए। गतिशीलता में कमी आने के कारण एक शुद्धतः कृषि आधारित अर्थव्यवस्था में निचले स्तरों पर हस्तशिल्पियों के व्यवसाय आधारित गिल्ड जातियों के रूप में जड़ोभूत होने लगे। यह बात पहले से आबाद क्षेत्रों के बारे में विशेषकर सत्य रही होगी।

व्यापार और हस्तशिल्पों के पतन के कारण व्यापारियों और हस्तशिल्पियों का महत्व कम हुआ और उनके प्रति भूस्वामी वर्गों (ब्राह्मणों और क्षत्रियों) के दृष्टिकोण में कठोरता आई। बाँस और चमड़े का काम करनेवाले हस्तशिल्पी असंस्पृश्य जातियों की श्रेणी में रख दिए गए। लेकिन सकर, शूद्र जातियों की सख्या में वृद्धि का बुनियादी कारण आदिवासी जनगणों के रूपांतरण में और हस्तशिल्पों के जड़ोभूत होने में भी कारगर था। यह भूमि दान की अर्थव्यवस्था का विस्तार और सामंती स्थानवाद का आरंभ था जिसमें प्रत्येक व्यक्ति को अपनी भूमि अपने ग्राम स्वामी या जजमान से छिपके रहना पड़ता था। जजमान और स्वामी बदल भी जाते थे मगर उनके हस्तशिल्पी और कृषक नहीं बदलते थे। यह परिवर्तनहीनता छोटे पैमाने के माल उत्पादन को व्यवहारतः बढ़ कर देनेवाले समाज का परिणाम थी और इसके कारण जातियों के स्थायित्व और उनकी सख्यात्मक वृद्धि का वातावरण तैयार हुआ।

ऐसा प्रतीत होता है कि पहले के कालों में हस्तशिल्पी अपने उत्पादों को बाजार में बेचते और नकद रूप में भुगतान पाते थे। लेकिन छठी सदी के आरंभ में उपज का एक भाग देने के अलावा भूमि दान भी उनके भुगतान करने का महत्वपूर्ण ढंग हो गया। बंगलादेश के राजशाही जिले से प्राप्त सन् 507 के एक ताग्रपत्र पर एक बिक्रीनामा दर्ज है जिसमें सेवाओं के बदले दिए गए भुगतान का अप्रत्यक्ष संकेत मिलता है। ब्राह्मणों को दान में दिए जानेवाले भूभागों की सीमा बताते हुए इसमें पड़ोसी काश्तकारों की जमीनों का विस्तृत ब्योरा भी दिया गया है। इस सूची में अनेक हस्तशिल्पी भी शामिल हैं। इसमें कालाक के खेत का उल्लेख मिलता है²⁴ जिसे कौलिक (बुनकर) माना जा सकता है। विश्ववर्द्धक नामक एक काष्ठकार की²⁵ तथा एक वैद्य की²⁶ भूमियों का भी स्पष्ट उल्लेख मिलता है। भूमि के ऐसे तीन टुकड़ों का भी उल्लेख मिलता है जिनके स्वामी तीन व्यक्ति थे

और उनमें से प्रत्येक के नाम के अंत में विलास आता था,²⁷ समझा जाता है कि वे काष्ठकार की तरह किसी यंत्रकर्मी जाति के रहे होंगे। इसके अलावा, ज (जो) लारी क्षेत्र का उल्लेख है जो सम्भवतः एक नुनकर का रहा होगा। इसी तरह, शब्द वि (हु) गुरिक क्षेत्र का अर्थ सम्भवतः किसी वाणुरिक (आखेटक) का क्षेत्र हो सकता है। यद्यपि इनमें से कुछ मामलों में हस्तशिल्पियों की पहचान सदिग्ध है, लेकिन इसमें संदेह नहीं कि हस्तशिल्पियों और अन्य लोगों को सेवाओं के बदले भूमि दान दिए जाते थे। इसके तथा वस्तु रूप में सेवाओं के पारिश्रमिक के भुगतान की प्रथा के कारण वे अपनी भूमि से बँध जाते थे और उनकी गतिशीलता कठिन हो जाती थी। इससे हस्तशिल्पों के जातियों में रूपांतरण की प्रक्रिया त्वरित हुई होगी और जजमानी प्रथा के विकास में सहोदरता मिली होगी।

संदर्भ

५५६४

- 1 के पी घटोपाध्याय *दि एंथिस्ट इंडियन कल्चर कंटेन्ट्स एंड माइग्रेशंस* (कलकत्ता 1970) पृ 28
- 2 उपरोक्त पृ 25 26
- 3 18 वी सभा का व्यवहार आगे चलकर तीर्थी (कोटिल्य अर्थशास्त्र के अधिकारियों) परिहारों (उन्मुक्तियों) महाभारत के पर्वों और अश्वमेधियों पुराणों इत्यादि के लिए किया गया है। इसके गुणक 36 का उपयोग आरंभिक मध्य काल में वर्णों की सभा गिनवाने के लिए किया गया है।
- 4 *अर्थशास्त्र* III 7
- 5 *अर्थशास्त्र* III 7 के वाग्लेख अनुसार ब्राह्मणों की उत्पत्ति उच्चतर वर्णों के अशुद्ध पुरुषों द्वारा उसी वर्ण की स्त्री से होती है।
- 6 X 20
- 7 X 21
- 8 X 22
- 9 X 23
- 10 X 43 44
- 11 उपरोक्त
- 12 संभव है कि भूर्जकटक का कुछ समय भोजक से हो जिनका प्रथम उल्लेख ऐतरेय ब्राह्मण में हुआ है।
- 13 विवेकानंद झा वर्णसूत्र इन दी धर्मसूत्राज थ्योरी एंड प्रेक्टिस *जर्नल ऑफ दि इकोनॉमिक एंड सोशल हिस्ट्री ऑफ इंडिया* 13 (1970) 273 88
- 14 व्यावसायिक अस्पृश्य जातियों की समस्या की विवेचना विवेकानंद झा ने पटना विश्वविद्यालय से पी एच डी की उपधि के लिए जमा किए गए शोध प्रबंध *अनचौबिस इन अर्ली इंडिया* अध्याय 3 में की है।
- 15 डी सी सरकार (स) *सेलेक्ट इंडिकेण्ड* 1 ग्रंथ 3 सभा 62 पंक्ति 19 20

- 16 और भी दृष्टान्तों के लिए देखें बी पी मजुमदार, "कलेक्टिव लैंडग्रांट्स इन अर्ली मेडिवल इंडोक्रास *जर्नल ऑफ दि एशियाटिक सोसायटी* 10 (1968) 7 17
- 17 माइकेल गोव एस्केट्स ऑफ बर्लैंड ट्रेड इन दि फर्स्ट सेविन सेंचुरीज ऑफ दि ब्रिटिश एरा *जर्नल ऑफ दि रॉयल एशियाटिक सोसायटी ऑफ ग्रेट ब्रिटेन एंड आयरलैंड* अंक 2 (1971) 177
- 18 सेलेक्ट इंडोक्रास 1 ग्रंथ 3 सख्य 24 पृष्ठ 16-19
- 19 तन घाग ऐशिएट चाइनाज क्वेस्ट फॉर इंडियन ग्राइवट्स *दि लार्ज स्टेट्समैन* पत्रिका खंड 6 अप्रैल 1969
- 20 उपरोक्त
- 21 उपरोक्त
- 22 एस के मैती *इकोनॉमिक लाइफ ऑफ नॉर्थ इंडिया इन गुप्त पीरियड* (कलकत्ता 1957) परिशिष्ट 3 पृ 202 एवं तालिका 1(स) पृ 205 पर आधारित साथ में देखें मैग लेख इंडियन क्यूडलिय रिटर्न *दि इंडियन हिस्टोरिकल रिव्यू* 1 (1974) 322 23
- 23 आर एस कर्मा *डिके ऑफ गैनेटिक टाउस इन गुप्त एंड पोस्ट गुप्त टाइम्स* *जर्नल ऑफ इंडियन हिस्ट्री* स्वर्ण ज्योती अंक 1973 पृ 135 50
- 24 *सेलेक्ट इंडोक्रास* 1 ग्रंथ 3 सख्य 37 पृष्ठ 25
- 25 उपरोक्त प 19
- 26 उपरोक्त प 22
- 27 उपरोक्त प 19 21 22 28
- 28 उपरोक्त पृ 345 पाद टिप्पणी 1
- 29 उपरोक्त प 24
- 30 उपरोक्त प 26

ग्रंथ सूची

(एक से अधिक अध्यायों में प्रयुक्त सदर्थ ग्रंथ)

अ मूल

महाभारत

(कलकत्ता संस्करण) संपादक एन शिरोमणि और अन्य, बिस्मिओथेका इंडिका, कलकत्ता 1834 39 अनुवादक के एम गान्गुली। पी सी राय, कलकत्ता द्वारा प्रकाशित, 1884 96

(कुम्भकोनम संस्करण) संपादक टी आर कृष्णाचार्य और टी आर व्यासाचार्य बंबई, 1905 10

(आलोचनात्मक संस्करण) संपादक विभिन्न व्यक्ति, पूना, 1927 64 । जब तक अन्यथा उल्लिखित न हो निर्देश इसी संस्करण के हैं ।

रामायण, वाल्मीकिकृत,

संपादक काशीनाथ पांडुरंग 2 खंड, बंबई 1888

पुराण

अग्नि पुराण अनुवादक एम एन दत्त 2 जिल्द कलकत्ता 1903-4

दि पुराण टेक्स्ट ऑफ दि डायनेस्टीज ऑफ दि कलि एज अनुवादक एक ई पार्जिटर ऑक्सफोर्ड 1913

ब्रह्मांड पुराण बंबई 1913

भविष्य पुराण बंबई 1910

भागवत पुराण बंबई 1905

भक्त्य पुराण संपादक जीवानंद विद्यासागर कलकत्ता 1876

मार्कण्डेय पुराण संपादक माननीय के एम बनर्जी बिस्मिओथेका इंडिका कलकत्ता 1862 अनुवादक एफ ई पार्जिटर कलकत्ता 1904

वायु पुराण संपादक आर एल मित्र 2 जिल्द बिस्मिओथेका इंडिका कलकत्ता, 1880-88

विष्णु पुराण श्रीधरस्वामी टीका सहित संपादक जीवानंद विद्यासागर कलकत्ता 1882 अनुवादक एच एच विलसन 5 जिल्द लंदन 1864 70

उत्पत्ति लेख

डी सी सरकार सेलेक्ट इसक्रिप्शंस विथरिंग आन इंडियन हिस्ट्री ऐंड सिविलाइजेशन , कलकत्ता 1942

आ शब्दकोश और निर्देश ग्रन्थ

- ए ए मैकडानल ऐंड ए बी क्लेव वैदिक इंडेक्स ऑफ नेम्स ऐंड सबजेक्ट्स 2 जिल्द लंदन 1912
- एच एच विन्सन ए ग्लेसरी आफ जुडीशियल ऐंड रेवेन्यू टर्म्स लन्दन, 1885
- एच जी लिडेल और आर स्कॉट ए ग्रीक इंगलिश लेक्सिकन 2 जिल्द आक्सफोर्ड 1925-40
- जी पी मलसेकेरा ए डिक्शनरी ऑफ पाली प्रापर नेम्स 2 जिल्द लन्दन 1937 8
- जे म्यूर ओरिजनल सस्कृत टैक्स्ट्स 1 लंदन 1872
- टी डब्ल्यू रीज डेविड्स और डब्ल्यू स्टीड पाली इंगलिश डिक्शनरी पी टी एस , लन्दन 1921
- डब्ल्यू ग्वे गिलबर्ट कास्ट इन इंडिया (ग्रन्थ सूची) खंड 1 चक्रमुद्रित प्रति वार्षिकलंदन 1948
- मोनियर विलियम्स ए सस्कृत इंगलिश डिक्शनरी आक्सफोर्ड 1951
- लक्ष्मणशास्त्री जोशी धर्मकोश जिल्द 1 (तीन खंडों में) वर्द जिला सतारा 1937 41

इ भारतीय साहित्य के इतिहास

- ए बी क्लेव ए हिस्ट्री ऑफ सस्कृत लिटरेचर, ऑक्सफोर्ड 1928
- एम विंटरनिज (i) ए हिस्ट्री ऑफ इंडियन लिटरेचर जिल्द 1 श्रीमती केतकर द्वारा जर्मन से अनूदित कलकत्ता । (ii) गैसिस्टे डेर इंडिशेन लिटरेचर जिल्द 11 iii लिपजिग 1920
- एल्ब्रेड्ट वेबर, दि हिन्दी आफ इंडियन लिटरेचर जे मन्न ऐंड टी जकराय्या द्वारा द्वितीय जर्मन संस्करण का अनुवाद लंदन 1876
- एस एन दासगुप्त और एस के डे ए हिस्ट्री आफ सस्कृत लिटरेचर (क्लासिकल पीरियड) जिल्द 1 कलकत्ता 1947
- बी सी ला ए हिस्ट्री ऑफ पाली लिटरेचर जिल्द 1 लन्दन 1933

ई सामान्य ग्रन्थ

- आर सी मगूमदार एच सी रायचोषरी और के क दत्त एन एन्वाइड हिस्ट्री ऑफ इंडिया लन्दन 1948

आर सी मजुमदार और ए डी पुसलकर (i) दि वैदिक एज, लंदन, 1951 (ii) दि
एज आफ इपीरियल यूनिटी बर्बई, 1951

ई जे रैसन दि कैब्रिज हिस्ट्री ऑफ इंडिया, जिल्द 1 कैब्रिज, 1922

ए एल बाशम दि वडर डेट वाज इंडिया लन्दन, 1954

एच सी रायचौधरी पोनिटिकल हिस्ट्री ऑफ एनशिएट इंडिया छठा संस्करण कलकत्ता,
1953

एल डी बार्नेट, एटिन्विटीज ऑफ इंडिया, लन्दन 1913

के ए नीलकंठ शास्त्री, दि भौर्याज ऐंड सतवाहनाज, बर्बई 1957

क्रिश्चियन सैसेन इंडियन अल्टरयुमसकुडे, 4 जिल्द लिपजिग 1847 1861

गुन्नर लैटमैन दि ओरिजिन ऑफ दि इनिक्वेलिटी ऑफ दि सोशल क्लासेज लंदन 1938

डी डी कौसबी एन इंट्रोडक्शन टु दि स्टडी ऑफ इंडियन हिस्ट्री बर्बई 1956

वान्तर रूयवेन एनफुरग इन डी इंडियाकुडे बर्लिन 1954

बी ए स्मिथ अर्ली हिस्ट्री ऑफ इंडिया, चतुर्थ संस्करण एस एम एडवर्ड्स द्वारा
संशोधित आक्सफोर्ड 1924

उ प्राचीन भारत के सामाजिक और आर्थिक जीवन पर गौण कृतियों

अर्तीब्रनाथ बोस सोशल ऐंड रुरल इकनमी ऑफ नार्दन इंडिया (लगभग छ सौ ई पू - दो सौ
ई पू) 2 भाग कलकत्ता 1945

आर के मुखर्जी (i) एनशिएट इंडियन एडुकेशन लंदन 1940 (ii) लोकल गवर्नमेंट इन
एनशिएट इंडिया आक्सफोर्ड 1920

आर सी मजुमदार कारपोरेट लाइफ इन एनशिएट इंडिया कलकत्ता 1922

आर सी हाजरा स्टडीज इन दि पुराणिक रेकर्ड्स ऑन हिंदू राइन्स ऐंड कस्टम्स ठाका
1940

ई डब्ल्यू हार्पकिंस पोजिशन ऑफ दि स्लिंग कास्ट इन एनशिएट इंडिया जर्नल ऑफ दि
अमेरिकन ओरिएंटल सोसायटी बाल्टीमोर XIII 57 376

ए एस अल्टेकर, एडुकेशन इन एनशिएट इंडिया बनारस 1934

एच रिजले, दि पीपुल ऑफ इंडिया लन्दन 1915

एन के रत ओरिजिन ऐंड ग्रोथ ऑफ कास्ट इन इंडिया, जिल्द 1 (लगभग दो हजार ई
पू तीन सौ ई) लंदन 1931

ए बेन्स एपनोग्राफी स्ट्रेसबर्ग 1912

एथिल सेनार्ट कास्ट इन इंडिया फ्रेंच संस्करण लेस कास्ट्स दा ल इंडे (पेरिस 1896) का
डेनिसन रास द्वारा अनुवाद लन्दन 1930

एस ए डाग इंडिया प्रैम प्रिमिटिव कम्प्युनिज्म टु स्लेवरी बर्बई 1949

- एल पी वेत्तकर दि हिस्ट्री ऑफ कास्ट इन इंडिया, न्यूयार्क 1909
- मि एम शरण सेखर इन एनशिएट इंडिया बर्बई, 1957
- के एल दफ्तरी दि सोशल इस्टिड्यूशस इन एनशिएट इंडिया नागपुर, 1947
- के पी जायसवाल (i) हिंदू पालिटी, 2 खंड कलकत्ता, 1924 (ii) मनु ऐंड याज्ञवल्क्य कलकत्ता 1930
- के बी रगस्वामी अय्यंगर सभ आसोक्ट्स ऑफ दि हिंदू व्यू ऑफ लाइफ अकाडिमि दु धर्मशास्त्र, बड़ौदा 1952
- जगदीशचंद्र जैन लाइफ इन एनशिएट इंडिया ऐज डिपिकटेड इन दि जैन केनन्स बर्बई 1947
- जी एस धुर्वे कास्ट ऐंड क्लास इन इंडिया, बर्बई 1950
- जे एच हटा कास्ट इन इंडिया ऑक्सफोर्ड 1951
- जे जाली हिंदू ला ऐंड कस्टम कलकत्ता, 1928 एस के दास द्वारा 1896 के जर्मन संस्करण से अनूदित
- देवराज धानना स्तेवरी इन एनशिएट इंडिया, पाडिच्चेरि, 1957
- नारायणचंद बट्टोपाध्याय इकनामिक लाइफ ऐंड प्रोग्रेस इन एनशिएट इंडिया कलकत्ता 1945
- पी एच बल्लुलकर, हिंदू सोशल इस्टिड्यूशस सदन 1939
- पी बी काणे, हिस्ट्री ऑफ धर्मशास्त्र, जिल्द II पूना 1941
- प्राणनाथ ए स्टडी इन दि इकनामिक कंडीशन ऑफ एनशिएट इंडिया सदन 1929
- बी आर अंबेडकर, (i) हू वेयर दि शूद्राज ? (हाउ दे केम दु बी दि फोर्थ वर्ण इन दि इंडो एरिया सोसायटी ?) बर्बई 1946 (ii) दि अनटचेबुल्स (हू वेयर वे ? ऐंड हाउ दे बिकेम अनटचेबुल्स ?) नई दिल्ली, 1948
- बी ए सैलेटोर दि वाइल्ड ट्राइम्स इन इंडियन हिस्ट्री लाहौर 1935। बी सी ला ट्राइम्स इन एनशिएट इंडिया पूना 1943
- भूपेंद्रनाथ दत्त स्टडीज इन इंडियन सोशल पालिटी कलकत्ता, 1944
- यू एन घोषाल काट्रिब्यूशंस दु दि हिस्ट्री ऑफ हिंदू रेवेन्यू सिस्टम कलकत्ता, 1929
- रामशरण शर्मा प्राचीन भारत के राजनीतिक विचार एव संस्थाएँ मैकमिलन दिल्ली 1977
- बाल्ट द्यूबेन डी लाग डर स्कलेवेन इन डेर आस्ट्रिगडिस्चेन येजेलशाफ्ट, बर्लिन 1957
- सतोषकुमार दास दि इकनामिक हिस्ट्री ऑफ एनशिएट इंडिया कलकत्ता 1944

1 भूमिका

अलफ्रेड हिलब्राट ब्राह्मणेन उड शूद्राज फेस्टिक्लम्ट फुर कार्ल विनहोल्ड पृ 53 57 ब्रेसली 1896

आर जी भट्टारकर, कलेक्टेड वर्क्स, संपादक एन बी उत्तिकर और बी जी पराजपे, 4 जिल्द पूना 1927 33

एच टी कोलबुक मिसलेनस एसेज संपादक ई बी कावेल 2 जिल्द, लंदन, 1873

एन बी हैलहेड, ए कोड ऑफ जेंद्रू लाज लंदन 1776.

जेम्स मिल दि हिस्ट्री ऑफ इंडिया, जिल्द I और II, द्वितीय संस्करण, लंदन, 1820

जे सी घोष ब्राह्मणिज्म ऐंड दि शुद्ध कलकत्ता 1902

माउट स्टुअर्ट एल्फिंस्टन दि हिस्ट्री ऑफ इंडिया, लंदन 1841

राजा राममोहन राय दि इंगलिश वर्क्स, 3 जिल्द, संपादक जे सी घोष कलकत्ता, 1901

विलियम जोन्स इस्टीमेट्स ऑफ हिंदू ला आर दि आर्डिनेसेज ऑफ मनु, (अनुवाद) कलकत्ता 1794

बी एस मद्राचार्य दि स्टेट्स ऑफ दि शुद्धाज इन एनशिएट इंडिया, विश्वभारती त्रैमासिक, 1924

स्वामी दयानंद सरस्वती सत्यार्थ प्रकाश अजमेर सवत 1966

2 उत्पत्ति

मूल ग्रंथ

अथर्ववेद (पिप्पलाने का) संपादक रघुवीर साहू, 1936-41

अथर्ववेद संहिता (शौनक मनाक्लंबियों का) संपादक सी आर सनमन अनुवाद डब्ल्यू डी क्लिन्ने औरिएटल सीरीज VII और VIII हार्वर्ड यूनिवर्सिटी 1905। संपादक आर रीष ऐंड डब्ल्यू डी क्लिन्ने बर्लिन 1856। सायण की टीका सहित संपादक एस पादुराण पंडित 4 जिल्द बंबई 1895 98। अनुवादक आर टी एच प्रिफिय 2 जिल्द बनारस 1916 17। जब तक अन्यथा न बताया गया हो निर्देश शौनक संस्करण के माने जाएँ।

ऋग्वेद संहिता सायण की टीका सहित, 5 जिल्द, वैदिक संशोधन मंडल पूना 1933 51 प्रथम 6 मंडलों का अनुवाद, एच एच विल्सन लन्दन 1950 7। के एक गेल्लनर ईरिंग मैथ्यूसेट्स 1951

जे डब्ल्यू मैकिंडन (i) एनशिएट इंडिया ऐज डिस्कवर्ड बई टालेनी कलकत्ता 1885। (ii) दि इन्वेजन ऑफ इंडिया बई अलेक्जेंडर दि ग्रेट वेस्टमिस्टर, 1893

परिचर्या संपादक सनमन संपादक सी डी दत्तन और पी डी गुने संपादक औरिएटल सीरीज XX बम्बई 1923

वेदांतसूत्र बादरायणकृत, शंकराचार्य की टीका सहित, 2 जिल्द विश्वविश्वविद्यालय इंडिया, कलकत्ता, 1863 । अनुवाद जार्ज यीबो, सेक्रेड बुक्स ऑफ दि ईस्ट, XXXIV आक्सफोर्ड 1890

गोण रचनाएँ

आर ई मार्टिनर व्हीलर दि इंडस सिक्लाइजेशन (सप्लीमेंट वाल्यूम टु केंब्रिज हिस्ट्री ऑफ इंडिया, I) केंब्रिज 1953

आर रीष ब्रह्म उड डाइ ब्राह्मणेय साइंटिफिक डेर डोय्चेन मार्गेनलैंडिगेन गेजेत्सचाफ्ट, बर्लिन, 1, 66 86

आर गिर्समन, ईरान (पब्लिकन सीरीज) 1954

ई एल स्टीवेंसन ग्याग्रफी ऑफ क्वाड्रिपल टालेमी, न्यूयार्क 1932

ई मैके, अर्ली इंडस सिक्लाइजेशन द्वितीय संस्करण लंदन, 1948

एन एन घोष, दि ओरिजिन ऐंड डेवलपमेंट ऑफ कास्ट सिस्टम इन इंडिया इंडियन कल्चर कलकत्ता, xii 177 191

एफ ई पार्जिटर, इंडियन हिस्टोरिकल ट्रेडींग्स लंदन 1922

जार्ज ड्युमेजिल (i) पलामेन ब्राह्मण, पेरिस, 1935 (ii) ला प्रिहिस्टोयरे इंडो इरानियेन डेस कास्ट्स, जर्नल एसियाटिक (पेरिस) ccxvi 109 130

जार्ज चारपेंटियर, ब्राह्मण उत्पत्ति 1932

जी जे हेल्ड, दि महाभारत एन एथनोलॉजिकल स्टडी, लंदन और एम्स्टर्डम, 1935

जे वैकरनेगेल इड्वायरेनिसेज सिजुग्सबैरिसे डेर कनिग्लिच प्रुसिस्वेन अकाडेमी डेर विसेनशैफेन 1918, पृ 380 411

टी बरो ि संस्कृत संज्ञेज लंदन 1955

डब्ल्यू. ड्यूबेन इड्राज फाइट अर्गेस्ट वृत्र इन दि महाभारत एस के बेल्लकर (पब्लिशिंगेशन वाल्यूम बनारस 1957) 113 26

डी डी कौसबी (i) अर्ली ब्राह्मिन्स ऐंड ब्राह्मिन्स जर्नल ऑफ दि बाम्बे ब्राच ऑफ दि रायल एशियाटिक सोसायटी बंबई न्यू सीरीज xxiii 39-46 (ii) ऑन दि ओरिजिन ऑफ ब्राह्मिन्स गोत्राज जर्नल ऑफ दि बाम्बे ब्राच ऑफ दि रायल एशियाटिक सोसायटी बंबई न्यू सीरीज xxvi 21 80 (iii) अर्ली स्टेजेज ऑफ दि कास्ट सिस्टम इन नार्दन इंडिया जर्नल ऑफ दि बाम्बे ब्राच ऑफ दि रायल एशियाटिक सोसायटी, बंबई न्यू सीरीज xii 32 48

पी वी काणे दि वर्ड व्रत इन ि ऋग्वेद जर्नल ऑफ दि बाम्बे ब्राच ऑफ रायल एशियाटिक सोसायटी बंबई न्यू सीरीज xxix 1 28

बी बी लाल प्रोटोहिस्टोरिक इनवेस्टिगेशन एनशिएट इंडिया दिल्ली स 9

एबर्ट शेकर, एथनोग्राफी ऑफ एन्शिप्ट इंडिया (महाभारत के आधार पर), विलियम 1954
 एबर्ट हेन गेल्डरन, आर्कियोलॉजिकल ट्रेसेज ऑफ दि वैदिक एरियन्स, जर्नल ऑफ दि इंडियन
 सोसायटी ऑफ ओरिएंटल आर्ट (कलकत्ता), vi 87 115
 एड रू, वैदिक इंडिया कलकत्ता, 1957
 बी एस भट्टाचार्य शास्त्री, 'शूद्र', एन्शिप्ट इंडिया, दिल्ली ii 137 9
 बी गौडन वाइल्ड, दि एरियस लंदन 1926
 बी गौडन वाइल्ड, न्यू साइट ऑन दि मोस्ट एन्शिप्ट ईस्ट, लंदन 1954
 सूर्यकांत, श्रीकट, पतिंग ऐंड पति एस के बेल्लकर फेलिसिटेशन वास्तुम 43-44
 हानन ब्रासमन, बोर्डरबुक जुन ब्रावेड लिपिज, 1873

3 जनजाति से वर्ण की ओर

(लगभग 1000 ई पू से लगभग 600 ई पू तक)*

यून ब्रिज

आपस्तम्ब श्रौतसूत्र छत्रपत की टीका सहित संपादक रिचर्ड गार्वे 3 जिल्द कलकत्ता, 1882
 1902 । संपादक और अनुवादक डब्ल्यू कैलेंड 3 जिल्द, गौटिजोन लिपिज
 एन्सलर्डम, 1921 1928.
 ब्रह्मण्य ब्रह्मण्य ऐतरेय ऐंड श्रीगीतिका ब्राह्मण्य अनुवादक ए बी क्रीय हार्वर्ड ओरिएंटल
 सीरीज xxv हार्वर्ड, 1920
 ऐतरेय ब्रह्मण्य संपादक की टीका सहित संपादक टी वेबर, बोन, 1879 अनुवादक मार्टिन
 हग बर्बई 1863
 कश्य संहिता शुक्ल मनुर्वेदीय संपादक माधव शास्त्री बनारस 1915
 कश्युत कठ संहिता संपादक रघुवीर, लखौर 1932
 कठक संहिता, संपादक सिधोपाख्य फन श्रेडर लिपिज 1900-1910
 कश्युत श्रौतसूत्र कर्कशाचार्य की टीका सहित, संपादक मदनमोहन पाठक बनारस, 1904

* जो एक निरीक्षण का मत है कि यह नहीं है अत्यन्त नहीं कि यह उचित बात की है अथवा कि यह
 उचित बात का निराकरण अनुभव करती है ।

कृष्ण यजुर्वेदीय तैत्तिरीय ब्राह्मण सपादक टीका सहित, सपादक आर एल मित्र 3जिल्द ,
कलकत्ता , 1859 70

गोपय ब्राह्मण सपादक डिएके गास्ट्रा, सेडेन 1919

छादोम्य उपनिषद् मूल अनुवाद और टीका, एमिल सेनार्ट, पेरिस 1930

जैद अवेस्ता, खंड 1 वैदीदाद अनुवादक जेम्स डर्मेस्टेटर , सेक्रेड बुक्स ऑफ दि ईस्ट, IV
आक्सफोर्ड, 1880

जैमिनीय या तलवकार उपनिषद् ब्राह्मण सपादक रामदेव लाहौर, 1921

जैमिनीय श्रौतसूत्र, सपादक और जर्मन भाषा में अनुवाद, डी गास्ट्रा, सेडेन 1906

तैत्तिरीय संहिता सपादक ए वेबर, इंडिस्ट्रियल स्टुडियेन बैंड 11 और 12, लिपजिग,
1871 2। अनुवादक ए बी फीय , हार्वर्ड ओरिएंटल सीरीज XVIII और XIX हार्वर्ड,
1914

दि धर्मीन प्रिंसिपल उपनिषद्स, अनुवादक आर ई ह्यूम आक्सफोर्ड 1931

डस जैमिनीय ब्राह्मण इन औसवाल सपादक और जर्मन भाषा में अनुवादक डब्ल्यू कैलेंड
एम्सटर्डम 1919

ब्राह्मण्यन श्रौतसूत्र, धनविन की टीका सहित सपादक जे एन रूयटर लंदन, 1904

निघटु ऐंड निरुक्त सपादक और अनुवादक लक्ष्मण सरूप। मूल पंजाब विश्वविद्यालय 1927 ,
अंग्रेजी अनुवाद और टिप्पणियाँ ऑक्सफोर्ड, 1921

वृहदारण्यक उपनिषद् शंकराचार्य की टीका सहित अनुवादक स्वामी माधवान अल्मोड़ा
1950

वृहद्देवता समस्त शीतकृत सपादक और अनुवादक ए ए मैकडानल हार्वर्ड ओरिएंटल
सीरीज V और VI हार्वर्ड 1904

मैत्रायणी संहिता सपादक लियोपोल्ड फान श्रोडर लिपजिग 1923

साद्व्यायन श्रौतसूत्र अग्निस्वामी की टीका सहित सपादक आनंद चंद्र बेदातररागेश, बिस्मिओयेज
इंडिका कलकत्ता 1872

वाजसनेयि संहिता (भाष्यदिन पाठ), उवट और-महीधर की टीका सहित सपादक वासुदेव लक्ष्मण
शास्त्री पत्तिकर बंबई 1912

वारह श्रौतसूत्र सपादक डब्ल्यू कैलेंड ऐंड रघुवीर लाहौर 1933

शतपथ ब्राह्मण, (भाष्यदिन पाठ) सपादक बी शर्मा गौड एच सी डी. शर्मा काशी सवत
1994 7

शाखायन ब्राह्मण आनंदश्रम संस्कृत सीरीज स 35 1911

शाखायन श्रौतसूत्र सपादक ए हिल्ट्राट बिस्मिओयेक इंडिका कलकत्ता 1888

सत्यापाठ (हिरण्यकेशिन) श्रौतसूत्र महादेव की टीका सहित आनंदश्रम संस्कृत सीरीज 1907

सामवेदीय जैमिनीय ब्राह्मण सपादक रघुवीर एव लोकेश चंद्र नागपुर 1954

गौण रचनाएँ

- आर जी फौबिस, मेटलर्जी इन एनटिक्वीटी, लेडेन, 1950
ए ए मैकडानल, ए वेदिक ग्रामर फॉर स्टूडेंट्स, ऑक्सफोर्ड, 1916
एच एम चैडविक, दि हिरोइक एज, कैम्ब्रिज, 1912
एम ब्लूमफील्ड, दि अथर्ववेद स्ट्रैसबर्ग, 1899
ए वेबर, (i) कलेक्टानिया उबर डी कस्टेनवेर-हासिनिसे इन डेन ब्राह्मण उड सूत्र इडिस्के
स्टूडियेन X 1 160 (ii) डेर अस्ट्रे अघ्याय डेस अस्टेन बुयेस डेस शतपथ ब्राह्मण
साइटशिफ्ट डेर डोयचेन मेयेनलैंडिशे गेजेत्शाफ्ट, बर्लिन iv 289-304
ए जी बनर्जी स्टडीज इन दि ब्राह्मणज पी एच डी थीमिस लंदन विश्व
विद्यालय 1952
ए हिलब्राट, जूर वेडिस्केन माइयालजी उड वाल्करबेवेगुन लिपजिग बंड 3 लिपजिग, 1925
जार्ज दमसन स्टडीज इन एनशिएट ग्रीक सोसायटी, 1 लंदन 1949
जी सी पाडे स्टडीज इन दि ओरिजिन्स ऑफ बुद्धिज्म इलाहाबाद 1957
जे म्यूर रिलेशन ऑफ दि प्रिस्ट्स टु दि अदर क्लासेज ऑफ इंडियन सोसायटी इन दि वेदिक
एज जर्नल ऑफ दि रायल एशियाटिक सोसायटी ऑफ ग्रेट ब्रिटेन ऐंड आयरलैंड लंदन
न्यू सीरीज ii (1866) 257 302
विन्हेम गाइगर सिविलाइजेशन ऑफ दि ईस्टर्न इरानियन्स इन एनशिएट टाइम्स डी डी
पोसोटन सजाना द्वारा जर्मन भाषा से अनूदित जिल्द 1 लन्डन 1885
हेनरिक तिमर अल्टिडिस्केस लेबेन बर्लिन 1879

4 दासता और अशक्तता

(लगभग छ सौ ई पू से लगभग तीन सौ ई पू तक)

मूल ग्रंथ

अ ब्राह्मण

आचार्य धर्मसूत्र सम्पादकी बुध्दर बर्द 1932

आश्वलायन गृह्यसूत्र, हरदत्ताचार्य की टीका सहित संपादक टी गणपति शास्त्री त्रिवेन्द्र,
1923

गीतम धर्मसूत्र, संपादक ए एस स्टेंजलर, संदन 1876, मस्करि की टीका सहित
संपादक एस श्रीनिवासाचार्य मैसूर, 1917

पाणिनि सूत्र पाठ ऐंड परिशिष्ट्यन, शब्द सूची सहित, सकलनकर्ता एस पठक और एस
वितरण पूना, 1935

पारस्कर गृह्यसूत्र, बर्दई 1917

बौधायन गृह्यसूत्र संपादक आर शामा शास्त्री मैसूर 1927

बौधायन धर्मसूत्र संपादक ई हुला सिपजिग 1884

वसिष्ठ धर्मशास्त्र, संपादक ए ए कुहरर, बर्दई, 1916

शाखायन आश्वलायन पारस्कर, छदिर गोधिल हिरण्यकेशिन् और आपस्तब के गृह्यसूत्र का
अनुवाद एथ ओल्डेनबर्ग, सेक्रेड बुक्स ऑफ दि ईस्ट xxix और xxx ऑक्सफोर्ड
1886 92

शाखायन गृह्यसूत्र संपादक एथ ओल्डेनबर्ग, इंडिस्के स्टूडियेन xv पृ 13 आदि।

आपस्तब गीतम वसिष्ठ और बौधायन के धर्मसूत्र का अनुवाद जी बुल्लर सेक्रेड बुक्स ऑफ
दि ईस्ट ii और xiv ऑक्सफोर्ड, 1879 82

आ बौद्ध

अगुत्तर निकाय संपादक आर मीरिस एव ई हाडी, 5 जिल्द, पाती टेक्स्ट सोसायटी लंदन
1885 1900 जिल्द i ii और v का अनुवाद एफ एस उडवर्ड द्वारा और iii

एव iv का अनुवाद ई एम हेअर द्वारा, पाती टेक्स्ट सोसायटी लंदन 1932 36
जातक टीका सहित संपादक बी फासबाल 7 जिल्द (जिल्द 7, अनुक्रमणी, बी ऐंडरसन
द्वारा) लंदन 1877 97 अनुवाद विभिन्न व्यक्तियों द्वारा 6 जिल्द लंदन
1895 1907

दीप निकाय संपादक टी डब्ल्यू रीज डेविड्स और जे ई कारपेंटर 3 जिल्द पाती
टेक्स्ट सोसायटी, लंदन 1890-1911 अनुवादक टी डब्ल्यू रीज डेविड्स 3 जिल्द
सेक्रेड बुक्स ऑफ दि बुद्धिस्ट्स लंदन 1899 1921। मज्झिम निकाय संपादक बी
ट्रैंककर एव आर चामर्स पाती टेक्स्ट सोसायटी 3 जिल्द लंदन 1888 1896
अनुवाद लार्ड चामर्स 2 जिल्द सेक्रेड बुक्स ऑफ दि बुद्धिस्ट्स 1926 27

विनयपिटक संपादक एथ ओल्डेनबर्ग, 5 जिल्द लंदन 1879 83। अनुवाद आई बी
होर्नर 5 खंड सेक्रेड बुक्स ऑफ दि बुद्धिस्ट्स लंदन 1938 52

३ जैन

अपारागसुत्र, श्वेतांबर जैन, संपादक एच जैकोबी पाती टेक्स्ट सोसायटी, लंदन 1882

उत्तराध्ययनसूत्र संपादक जार्ज चारपेंटियर उम्पसल, 1922

उपासगदसाव संपादक ए एक रुडाल्फ हार्नने कलकत्ता 1890

ओवाइय (या औपपातिक सूत्र) अभयदेव की टीका सहित, संपादक मुनि हेमसागर आगमोदय समिति प्रकाशन

अतगड दसाव ऐंड अणुत्तरोववाइय दसाव संपादक पी एल वैद्य, बर्बई, 1932 अनुवादक एल डी बार्नेट, लंदन, 1907

कल्पसूत्र भद्रबाहु का, संपादक एच जैकोबी, लिपजिग, 1879

सूयगडमु, संपादक पी एल वैद्य, बर्बई, 1928

स्थानाग सूत्र, अभयदेव की टीका सहित संपादक वेणिकद सुरचंद्र 2 जिल्द, बर्बई 1918 20

गौण रचनाएँ

आइवर फाइजर दि प्रोब्लम ऑफ दि सेंटिड इन बुद्धिस्ट जातकाज आर्किव ओरिएटलानी प्राग XXII 238 265

आर एन मेहता प्री बुद्धिस्ट इंडिया बर्बई 1939

ए एल बैशम हिस्ट्री ऐंड डाक्ट्रिन्स ऑफ दि आजीविकाज, लंदन 1951

एन सी बैनर्जी स्लेवरी इन एनशिप्ट इंडिया दि कलकत्ता रिव्यू (अगस्त 1930) पृ 249 265

एक मैक्समूलर दि डिजर्ट लेक्चर्स 1878 लंदन 1880

जे जे मेयर उबर डस वेसेन डर अल्टिन डिस्वेन रेण्टसकिम्पटेन उड जेर वरहाल्थनिस आइनैन्डर उड सु कौटिल्य लिपजिग 1927

टी डब्ल्यू रीज डेविड्स बुद्धिस्ट इंडिया लंदन 1903

डब्ल्यू एल वेस्टरमार्क दि स्लेव सिस्टम्स ऑफ ग्रीक ऐंड रोमन एटीक्विटी फिलाडेल्फिया 1955

डी डी कोसम्बी एनशिप्ट कोशल ऐंड मगध जर्नल ऑफ दि बाबे ड्राव ऑफ दि रायल एशियाटिक सोसायटी बर्बई न्यू सीरीज XXVII

बी सी ला इंडिया ऐज डिस्क्राइब्ड इन अर्ली टेक्स्ट्स ऑफ बुद्धिज्म ऐंड जैनिज्म लंदन 1941

यू० एन० घोषाल दि स्टेट्स ऑफ शुद्राज इन दि धर्मसूत्राज इंडियन कल्चर कलकत्ता XIV 21 27

रिचर्ड फिक, दि सोशल आरगेनाइजेशन इन नार्थ ईस्ट इंडिया इन बुद्धाज टाइम कलकत्ता
1920

गेडाल्फ माडाल्फो, ग्रीक ऐंटिक्वूड दु मैनुअल सेबर पास्ट ऐंड प्रेजेंट, स 6

बी एम आर्टे, सोशल ऐंड रेलिजस साइफ इन दि गृह्यसूत्राज, बम्बई 1954

बी एस अग्रवाल इंडिया ऐंड नोन दु पाणिनि, सखनऊ 1953

शिवनाथ बसु, स्नेहरी इन दि जातकाज, जर्नल ऑफ दि बिहार ऐंड उड़ीसा रिसर्च सोसायटी,
पटना ix 369 375

5 मौर्यकालीन राज्य-नियंत्रण और सेवि वर्ग

(लगभग तीन सो ई पू से लगभग दो सो ई पू तक)

मूल स्रोत

ग्रन्थ

कौटिल्य का अर्थशास्त्र, संपादक आर शामा शास्त्री तृतीय संस्करण मैसूर 1924 (जब तक
अन्यथा न बताया गया हो इस पुस्तक में जो निर्देश आए हैं वे इसी ग्रन्थ के हैं) अनुवादक
आर शामा शास्त्री तृतीय संस्करण मैसूर 1929। टीका सहित संपादित टी गणपति
शास्त्री 3 जिल्ह, त्रिवेंद्रम 1924 25। संपादक जे जाली और आर स्मिथ जिल्ह।
लाहौर, 1924। अनुवादक आर शामा शास्त्री तृतीय संस्करण मैसूर 1929।
अनुवादक डस अल्टिनडिस्के बुक फाम वेल्ड उड स्टेटस्लेवेन जे जे मेयर लिपजिग
1926

टीकाएँ

जयमंगला (अर्थशास्त्र के खंड I के अंत तक है पर वहीं कहीं छूटा भी है), संपादक जी हरिहर
शास्त्री जर्नल ऑफ ओरिएंटल रिसर्च मद्रास xx xxiii

नय धर्मिका मायव यन्त्र (खंड VII XII पर), संपादक उदयवीर शास्त्री लाहौर 1924

प्रतिपद पथिका भट्टस्वामिन् रचित (खंड II पर प्रकरण 8 से) संपादक के पी जयसवाल
और ए बनर्जी शास्त्री जर्नल ऑफ दि बिहार ऐंड उड़ीसा रिसर्च सोसायटी पटना
xi xii

उत्कीर्ण सेख

अशोक के शिलालेख संपादक ई हुला cII : आक्सफोर्ड, 1925

विदेशियों के विवरण

जे डब्ल्यू मैकिंडल (i) एनशिएट इंडिया ऐज डिस्क्राइब्ड इन क्लासिकल लिटरेचर, वेस्टमिंस्टर 1901 (ii) एनशिएट इंडिया ऐज डिस्क्राइब्ड बाई मेगस्थनीज ऐंड एरियन, कलकत्ता 1926 (iii) एनशिएट इंडिया ऐज डिस्क्राइब्ड बाई टेसियाज दि निडियन, लंदन 1882

गौण रचनाएँ

आई जे सोराबजी सन नोट्स ऑन दि अय्यस प्रचार कौटिल्य अर्थशास्त्रम का खंड II, इनाहाबाद 1914

एन सी बघोपाध्याय कौटिल्य आर एन एक्सपोजिशन ऑफ दिज सोशल ऐंड पोलिटिकल थ्योरी कलकत्ता 1927

के बी रंगस्वामी अय्यंगर इंडियन कैमरेसिज्म मद्रास, 1949

पी एल नरसू, दि इसेन्स ऑफ बुद्धिज्म, मद्रास 1912

बर्नहार्ड ब्रोत्तर कौटिल्य स्टुडियेन 3 जिल् बान 1927 34

6 प्राचीन व्यवस्था का कमजोर पड़ना

(लगभग दो सौ ई पू से लगभग दो सौ ई सन तक)

मूल स्रोत

ग्रन्थ

ड्रामाज ऑफ भास अविमारक आतचरित पचराज और प्रतिमानाटक, संपादक टी गणपति शास्त्री त्रिवेन्द्रम 1912 15

शिव्यावदान संपादक ई बी कौवेल और एफ ए नील कैंब्रिज 1886

पत्रदण्ड सूत्र (मल्लमगिरि की टीका सहित) 2 जिल् बनारस 1884

मनुस्मृति या मानव धर्मशास्त्र, संपादक वी एन माडलिक बर्ष 1886,
 अनुवादक जी बुहलर, सेक्रेड बुक्स ऑफ दि ईस्ट xxv ऑक्सफोर्ड 1886
 महाभाष्य ऑफ पतंजलि, संपादक एफ क्लिफहार्न 3 जिल्द बर्ष 1892 1909
 महावस्तु, संपादक ई सेनार्ट, 3 जिल्द, पेरिस 1882 97
 मिलिंदपट्टो, संपादक वी ट्रेंकनर, लंदन 1928, अनुवादक टी डब्ल्यू रीज डेविड्स
 सेक्रेड बुक्स ऑफ दि ईस्ट xxxv xxxvi ऑक्सफोर्ड, 1890-4
 युगपुराण, संपादक डी आर मनकद, वल्लभविद्यानगर, 1951
 सलितविस्तर, संपादक एस सेफमत्र 2 जिल्द हैते 1902 1908
 सद्दर्पपुंडरीकसूत्र जिसमें सेंट्रल एशिया की पांडुलिपियों के पाठ भी हैं एन डी मिरोनोव के
 संपादक एन दत्त कलकत्ता 1952 अनुवादक एच कर्न सेक्रेड बुक्स ऑफ दि ईस्ट
 xx। ऑक्सफोर्ड, 1884।

उत्कीर्ण लेख

ल्यूडर की उत्कीर्ण लेखों की सूची, एपिग्राफिया इंडिका X

गीण रचनाएँ

आर ई एम व्हीलर, रोम बियाड दि इपीरियल फ्रंटियर्स पेलिकन सीरीज 1955
 ई एच वार्मिंगटन दि कामर्स विटविन दि रोमन एपायर ऐंड इंडिया कैब्रिज 1928
 ई डब्ल्यू हाफकिंस दि म्युघुअल रिलेशंस ऑफ दि फोर कास्ट्स एकाडिंग दु दि मानव
 धर्मशास्त्र, लिपजिग 1881
 ए डी पुसलकर, भास—ए स्टडी लाहौर 1940
 के पी जायसवाल हिस्ट्री ऑफ इंडिया ई सन 150 से ई सन 350 लाहौर
 1933
 के पी रगस्वामी अय्यंगर, (i) आस्पेक्ट्स ऑफ दि सोशल ऐंड पालिटिकल सिस्टम ऑफ
 मनुस्मृति सखनऊ 1949 (ii) राजधर्म मद्रास 1941
 जी एफ इलपिन शूराज उड स्लावेन इन डेन अल्टि-डिस्वेन नेसेत्सबुचर्न साउगे
 त्विसेनशैफ्ट (बर्लिन) 1952 स 2, पृ 94 107
 डब्ल्यू डब्ल्यू टार्न दि ग्रीक्स इन बैक्ट्रिया ऐंड इंडिया कैब्रिज 1938
 डी ए सुलेफिन फडामेटल प्राब्लम्स ऑफ दि पीरियडाइजेशन ऑफ एनशिप्ट इंडिया, मेडीइवल
 इंडिया क्वार्टर्ली (अलीगड) : स 3 4 46 58
 बी एन पुरी सम आस्पेक्ट्स ऑफ इकनामिक लाइफ इन दि कुषाण पीरियड इंडियन
 कल्चर कलकत्ता xii

7 रूपांतरण की प्रक्रिया

(लगभग दो सौ से पाँच सौ ई सन)

मूल स्रोत

ग्रन्थ

- अमरकोश या अमरकृत नामलिङ्गानुशासन भट्ट शीरस्वामी की टीका सहित, संपादक ए. डी. शर्मा और एन. जी. सरटेसाई पूना, 1941
- कल्पापन स्मृति व्युत्पत्ति विधि एवं प्रक्रिया संबंधी नए पाठ सहित संपादन अनुवाद टिप्पणी और प्रस्तावना पी. पी. कर्णे बंबई 1933
- कामकीय नीतिसार संपादक आर. एल. मित्र, बिम्बिओथेका इंडिका कलकत्ता, 1884
- अनुवादक एम. एन. दत्त, कलकत्ता 1896
- कामसूत्र वात्स्यायनकृत, यशोधर की जयभगता टीका सहित संपादक गोस्वामि दामोदर शास्त्री बनारस, 1929
- जम्बूद्वीप ब्रह्मचरि शांतिचक्र की टीका सहित बंबई, 1920
- जयाध्व्य संहिता संपादक ए. बी. कृष्णाचार्य, गायकवाड ओरिएंटल सीरीज liv बङ्गाल 1931
- पेरगाया अद्वैतकथा (परमेश्वरीपत्नी) धर्मपाल की टीका, संपादक एक एल. बुडवार 2
- जिल्द पाली टेक्स्ट सोसायटी लंदन 1940 52
- नर्पतिह पुराण द्वितीय संस्करण बंबई 1911
- नाट्यशास्त्र भारत मुनि कृत अभिनव गुप्त की टीका सहित संपादक मनमोहन रामकृष्ण कवि 3
- जिल्द गायकवाड ओरिएंटल सीरीज, बङ्गाल, 1926 54 अनुवादक मनमोहन घोष
- कलकत्ता 1950
- नारद स्मृति असहाय की टीका के उद्धरण सहित संपादक जे. जाली कलकत्ता, 1885
- अनुवाद जे. जाली सेक्रेट बुक्स ऑफ दि ईस्ट XXXIII, ऑक्सफोर्ड 1889
- पद्यत्रय प्राचीनतम पाठ, कश्मीरी जिसका शीर्षक है तत्राध्यायिका संपादक जे. हर्टेल हार्वर्ड
- ओरिएंटल सीरीज xiv हार्वर्ड 1915 1 ग्रंथ अपने प्राचीनतम रूप में संपादक
- एफ. एडगर्टन पूना 1930 (निर्देश इसी ग्रंथ के लिए गए हैं)
- पिंडनिर्मुक्ति भद्रबाहु स्वामी कृत बंबई, 1918
- पृष्ट कल्पसूत्र और स्पष्टि आर्य भद्रबाहु स्वामिन् की मूल निर्मुक्ति तथा संपादक गणि समाश्रमण
- का भाष्य और टीका जिसका आरंभ मलयगिरि ने और संपादन शेषकीर्ति ने किया 6
- जिल्द भावनगर 1933 42
- पृष्ट संहिता ब्राह्मणिहिरकृत हिंदी अनुवाद सहित दुर्गाप्रसाद सखनऊ, 1884

वृत्त संहिता वराहमिहिरकृत, षष्ठोत्पल की टीका सहित 2 खंड, संपादक सुधाकर द्विवेदी
बनारस 1895 7

वृत्तस्य स्मृति (इस ग्रंथ का अनुसरण किया गया है) संपादक के बी रगस्वामी अय्यंगर
गायम्वाड ओरिएण्टल सीरीज 1xxv बड़ौदा 1941 अनुवादक जे जाली सेक्रेड
बुक्स ऑफ दि ईस्ट XXXIII ऑक्सफोर्ड 1889

मालविकाग्निमित्र, कालिदासकृत संपादक पी एस सने जी एच मोडबोले ऐंड एच
एस० उरसेकर बर्बई 1950

मृच्छकटिक शूद्रक कृत संपादक और अनुवादक आर डी करमारकर पूना 1937 ।
अनुवादक आर पी आलिखर एलिनाथ 1938

माहवल्क्य स्मृति वीरमित्रोदय एव पितामह सहित चौखम्बा संस्कृत सीरीज, बनारस सप्त
1986 ।

रघुवंश, कालिदासकृत संपादक रघुनाथ नर्दगिकर बर्बई 1891

सकायसार सूत्र संपादक बुनियु नानजियो ब्योरो 1923 । अनुवादक डी टी सुनुकी
लन्दन 1932

वज्रसूची अश्वघोषकृत सुजितकुमार मुखोपाध्याय शांतिनिकेतन 1950

विमानवायु अट्टकथा (धम्मपालकृत परमत्थदीपनी भा खंड IV) संपादक ई० हार्डी पाली टेक्स्ट
सोसायटी लंदन 1901

विष्णुपर्वोत्तर महापुराण बर्बई विक्रम सप्त 1969

विष्णुस्मृति या वैष्णव धर्मशास्त्र (नंद पंडित की टीका के उद्धरण सहित)

संपादक जे जाली बिब्लिओथेका इंडिका कलकत्ता 1881 अनुवादक जे जाली, सेक्रेड
बुक्स ऑफ दि ईस्ट VII ऑक्सफोर्ड 1880

चीनी ग्रंथ

एच ए जाइल्स दि ट्रेवेल्स ऑफ फाहियान आर ए रेकार्ड ऑफ बुद्धिस्टिक किंगडम्स
(अनुवाद) कैंब्रिज 1923

जेम्स लेगि ए रेकार्ड ऑफ बुद्धिस्टिक किंगडम्स (चीनी गिक्खु फाहियान की यात्रा का विवरण)
(अनुवाद) ऑक्सफोर्ड 1886

टी वाल्टर्स आन युएन साम्स ट्रेवेल्स इन इंडिया संपादक टी डब्ल्यू रीज डेविड्स एच
एस डब्ल्यू बुशेल, 2 जिल्ड लंदन 1904 5

सैनुअल बील ट्रेवेल्स ऑफ फाहियान ऐंड सुग यंग (अनुवाद) लंदन 1869

अन्य ग्रंथ

एडवर्ड सी सचौ अलबेरुनीज इंडिया (अनुवाद एव संपादन), लंदन 1888

उत्कीर्ण लेख

जे एफ फरीट इतिहास ऑफ दि अली गुप्त किंग्स, CII iii लंदन 1888

गोण रचनाएँ

आर एन सेलेटोर लाइफ इन दि गुप्त एज बर्बई 1943

आर जी बसाक इंडियन सोसायटी ऐज पिक्चर्ड इन दि म्यूजिकल इंडियन हिस्टोरिकल क्वार्टर्ली कलकत्ता, V

आर जी भंडारकर वैष्णविज्म शैविज्म ऐंड माइनर रेनिगस सेक्ट्स स्ट्रैसबर्ग 1913

आर सी मजुमदार एव ए एस अल्टेकर दि गुप्त वाकाटक एज लाहौर 1946

आर सी मजुमदार एव ए डी पुसन्कर दि क्लासिकल एज बर्बई 1954

ई डब्ल्यू हापकिंस (i) दि रेसिगन्स ऑफ इंडिया लंदन 1895, (ii) दि ग्रेट एपिक ऑफ इंडिया न्यू हैवेन 1901

ई पी ओ भरे दि एनशिएट वर्कर्स ऑफ वेस्टर्न घानभूम जर्नल ऑफ दि रायल एशियाटिक सोसायटी ऑफ बंगाल कलकत्ता III क्रम vi: 79 104

एच सी चक्रावती सोशल लाइफ इन एनशिएट इंडिया कलकत्ता 1929

एच सी रायचौधरी अली हिस्ट्री ऑफ वैष्णव सेक्ट कलकत्ता 1920

ए बी कीष दि साध्य सिस्टम आक्सफोर्ड 1919

एम ए भरे दि स्टर्लिंग डेट वाज इजिप्ट लंदन 1949

एस के मैती दि इकनामिक लाइफ ऑफ नार्दर्न इंडिया इन दि गुप्त पीरियड कलकत्ता 1957

के एस रामस्वामी शास्त्री स्टडीज इन रामायण बडौदा 1944

के जे विरजी एनशिएट हिस्ट्री ऑफ सौराष्ट्र बर्बई, 1952

जी एफ इलियन ओसोबेज्रोस्टी राबर्ट्स व ड्रेवनीयइनीये वेस्तनिक ड्रेवनीय इस्तोरी (मास्को लेनिनग्रद) 1951 स I पृ 33 52

जे एन बनर्जी दि डेवतपर्मेट आफ हिंदू आइकोनोग्राफी कलकत्ता 1941

डी आर पाटिल कल्चरल हिस्ट्री फ्राम दि वायु पुराण पूना 1946

डी डी कोसदी दि वर्किंग क्लास इन दि अमरकोश जर्नल ऑफ ओरिएंटल रिसर्च मद्रास xxiv पृ 57 69

रामशरण शर्मा भारतीय सामंतवाद राजकमल प्रकाशन लिली 1973

बी एस उपाध्याय इंडिया इन कालिदास इन्द्राहाद 1947

बी सी ला हैवेन ऐंड हैल इन बुद्धिस्ट पर्सपेक्टिव कलकत्ता एव शिमला 1925

बी आर आर दीक्षितार पि गुप्त पालिटी मद्रास 1952

..

अनुक्रमणिका

(संस्कृत, पालि और प्राकृत शब्द)

अ

अरुन 220

अन 121

अतमहामात्र 294

अतावसायिन् 121 158 165 199

अय 121 198 238

अत्यत्र 187 189 199 239 247-8 252 254

अत्योनि 121

अत्यावसायिन् 197 8 247-8 292

अकृत 284

अकृत 17

अकृतन् 17

अशयनिधि 285

अशयनीषि 286

अश्वघातमन्त्र 58

अनगदान वृत्त 253

अनाम 19

अनिष्ट 18

अनत्सृष्ट 244

अनलोम 113 289 291

अनष्टम् 58 64 71

अनृत 54

अननो परिम 99

अयवन 18 76

अन्यम् प्रेम् 60

अनाम 161

अनामा म्य 162

अनेदी विशा 19

अन्त्रि 291

अधम 117 242 245 256

अधमाधम 118 174

अध्वर्यु 55 58

अपकृष्ट 182

अपकृष्टज 187

अपपात्र 110 199

अपवृत्त 18 26

अपहृत 20

अपि 177

अपुणत 21

अप्रहृत 284

अभिजन 156

अभिजात तत्र 127

अभिषेक जल 250

अमात्य 156 166

अमानय 109

अयज्ञान् 17

अयज्ज्ञान 17

अयनात् खर्च 70

अयाम्य 166

अयान्यापयनाध्यापने 166

अयधमम् 21

अर्द्धनाम 98

अर्द्धनीतिक 205

अर्द्धिन् 205

अर्धशा 180

अर्धशा 290

अर्ध 57 62 70

अर्ध 246

अर्धकृष्ट 251

अर्ध 18

अर्धान 290

अर्ध 194 246

अश्रुदान् 17
 अष्टविध कर्म 178
 अष्टादश श्रेणिषा 179 289
 अमृत 200
 अमृत 235
 अग्निहनीविश 18
 अपुश्य 121 123 198 238 246-7 254
 257 292
 अम्बुशयना 118 121 122 3 128 247
 आगिरस 64
 आगहि 65
 आजीविक 127 130 166
 आत्मनिग्रह 124
 आन्व 65
 आघाव 65
 आभिजात्य 156
 आरोग्य 109
 आर्यकुल 103
 आर्यत्वम् 161
 आर्यप्राण 160 161
 आर्यविश्व 18 120
 आर्येतर 16 116-17 161 2 203
 आवसो 126
 आमुरी मेना 19
 आह्न 98
 आह्नक 98
 आह्निक 160 162
 आह्न 98
 इ
 इतरा 63
 इषुकार 72
 इहलोक 256
 उ
 उच्चैतमय 99
 उच्छिष्ट 95
 उच्छुक 235
 उत्कृष्ट 187
 उत्कृष्ट 182
 उत्थान 61

उत्सङ्गवृत्तरण 294
 उनीच्य 88
 उपब्रष्ट 68
 उपगम 128
 उपनीत 67 73
 उपपातक 239
 उपरिकर 229

श्रु

शरिबन् 154 200 252

ए

एक्यानि 200

एवाह 52

एषमानिद्र 21

एहि 65

ओ

ओन्नसब 70

क

कपुषाम् 64

कालमय 99

कम्मकर 93 98 101 106 122 176-27
179 30

कम्मी 52

करीष 227

करीसा 95

कर्णवेधन 251

कर्मकर 50 129 147 150 151 52 155 167
178 180 182 222 229 231 32 244
279

कर्मार 29 54-55 71

करी 156 206

करीक 151 223 24 227

कल्प 146

कल्याणीवाक् 65

कषक 244

कवि 30

कामोत्थाप्य 60-61

कारु 228

कारुक 151

वारुकरक्षणम् 153
 वार्यापण 182
 वीनास 228 235 285
 कमकार 51 71 91 93 96 117 125 127
 179 280
 कुमकरी 91
 कुमदासी 245
 कटभिन 151 228
 कुट्ट 183
 कलावार 231
 कलिक 234-35 235 291
 कल्पवाप 226-27
 कुच्छ 194
 कृत 284
 कृषक 154 157
 कृष्ण (बाला) 18
 कृष्णयोनि शसी 19
 कृष्णरूपा असरसेना 19
 कृष्णस 183 232 286
 कैवर्त 235
 कौदतस 92
 कुरातत 125
क्ष
 क्षातृ 113
 क्षत्र 37
ख
 खलिय 101
 खिल 284
 खोरिस 100
ग
 गण 17 193
 गणिका 63 193
 गर्भदास 53
 गव्य 17
 गहपति 12 91 92 95 99 101 103 129
 130 183
 गायत्री 58
 गुमिक 285

गुल्म 285
 गुल्मिक 285
 गृहदास 117 125
 गृहपति 191
 गृह्यवर्म 115
 गार्हस्थ्य 65
 गोप 151 52
 गोपालक 223 245
 गोरसक 151
 गोविर्कर्तन 54 72
 ग्रामणी 29
 ग्रामतल 92
 ग्रामभृतक 149 155
 ग्रामभोजक 94
 ग्रामशिल्पिन् 92
 ग्राम शूय 110
 ग्रामयेष्ट (वारिक) 230
 ग्राम्य कटभिन 151
 ग्राम्य वीणा 248

च

चटालिक 248
 चतुगा 244
 चतुष्यद 155
 चम्पवार 117 123
 चम्पोवन 244
 चर्मवार 28 91 120 230 235 243 247
 चर्मम् 29
 चर्मविवर्तिन 193
 चुहाकरण सस्कार 251 254
 चोरमानक 119

ज

जकस 248
 जगती 58
 जन 22
 जनपद 150 231 234
 जनपन्निवेश 149 150 162
 जम हाति 252
 जय 58
 जयमित्र 58

जलाजलि 253
 जाति बहिष्कृत 235
 जानपदोभिजात 156
 जातभयग 99
 जात्याचार 231
 जेत्थक 92
त
 तनुवाय 117
 तक्मन् 32
 तम्क 68
 तक्षन् 29 54-55 74 76
 तच्छक 120
 तप्तकृष्ट 194
 त्वचमसिकनीम् 18
 तुल्यार 92
थ
 थयी 250
 थिराव वन 252
 थिष्टम् 58
 थैवर्णिक 69 107
ध
 धेर 124
 धेरि 124
 धेरिगाथा 124
व
 वम 248
 वरिद्विषीयी 183
 वर्म (घाम) 30
 वराग्रामपति 285
 वराग्रामी 285
 वरा 25
 वस्यहत्या 26
 वाम (उपाधि) 193
 वामवम्भकपोरिस 99
 वामत्व 126
 वाम परिभोग 96
 वामप्रवर्ग 26
 वामभोग 103

दास थिरा 26
 दासीसभम् 225
 दामहत्या 17 26
 दास्या यत्र 63
 दास्या सदश 193
 दिग्विजय 32
 दिवसभयग 99
 दिव्य 236
 दर्शनिवेश 151 153
 दर्शिनियोग 154 159 167
 देशाचार 231
 द्विज 102 104 115 148 177 187 190-91
 194 96 199 200 224 26 230 237
 243-46 250-51 253 55 280 288
 द्विजाति 239
 द्विपद 155
 द्विराव वत 252
 द्व 96
 द्व 36 37
 द्वोगवाप 227
घ
 घनिन 17
 घनकार 72
 घम्भ 166
ज
 जम 115 250
 जमस्कार यत्र 250
 जलकार 117
 जहापित 117
 जापित 125 281
 निवृष्ट जाती 19
 निवृष्टनाम 155
 निम्नकल 104
 निर्वाण 97
 निर्वासन 61
 निर्वर्ण 228
 निष्क 182 188
 निष्वासन 61 220

प
 पञ्चजना 69
 पञ्चनह 244
 पण (एक जनजाति) 119
 पण (मुद्रा) 97 154-55 158-60 162 167
 182-83 186-89 191 92 232 237 38
 241 284 286
 परिचरणकर्माण 51
 परिचारक 160 161 200
 परिचारिका 160
 परिणं दहे 22
 पल 179
 पाठक 30
 पाणिग्रहण 245
 पान्थीयनाबीज 29
 पादावनेकता 93
 पार्यद 103
 पालगली 64
 पालागल 54
 पीडा 295
 परिम 99 101
 पण्डम् 56
 पूवण 50 56
 पूषन् 71
 पेम्कर 117 123
 पेस्म 97 101 106
 पोषक 50 56
 पोषमिष्णु 50
 प्रक्षत्र 95 147 150 205
 प्रतिग्रह 60 284
 प्रतिलोम 113 238 289 291
 प्रवर 253
 प्रवर्य 73
 प्रस्थ 155
 प्रेय्य 106
 फ
 फलम् 56
 ब
 बलि (वर) 28

बहपशु 50
 बालसित्य 26
 बाह्य 121 197 199
 बेवनाट 21
 ब्रह्मचर्य 66 107 124
 ब्रह्मचर्यायम 65
 ब्रह्मचारिन् 66
 ब्रह्मदान 284
 ब्रह्मवर्चस् 193 243
 ब्रह्मवादिन् 63 200

म

भगोस 130
 भटक 98 101 178
 भटमयम् 158
 भन्विका प्रजा 241
 भाङ्गागारिक 103
 भाषिन्लभाषिक 106
 भिवस 124-26 130 190
 भिक्षुनी 124
 भिषक 30
 भुज्जीस 162
 भूत दया 248
 भूति 193
 भूमिच्छिदन्त्याय 284
 भूमिपुरुषवर्चम् 52
 भूमिशून्वर्चम् 52
 भुतक 98 99 182-83 237
 भुतकवीथी 183-84
 भूति 98
 भृत्य 157 58 222, 224 243 253
 भृत्यक (वेतनार्जक) 222
 भो 192
 भोग 149

म

मरुसालि गमाल 140
 मध्यमा तामसी घनि 204
 मय 20
 महाव्रत 70
 महामान 101

शूद्रकर्षक प्रायम् 149

शूद्र भूमिष्ठ 203

शून्योनि 63

शून्यवर्जम् 110

श्रीगिद्धी 193 197

श्यावाय 24

श्वनि 71

श्वपाक 159 243 246 254

श्वी 37

श्र

श्रेष्ठ 187

श्रेणिघर्म 231

श्रमण 123-24

स

सप्तहीतु 71

सप्तगण 103

सप्त 55

सरिह 166 157

समा 17 103 234

समाम 57

सम्य 234

समानरथानवासी 104

समाहर्षा 156

समिति 17

सर्पप्राहादिका 150

सिष्य 118

सीताघ्नस्य 150

सीता भूमि 224

सीर भूमि 224

सीरवाहक 224

सुकार्तिन 253

सुत 89

सह 37

सहा वा सह दामा वा 94

सेट्टि 12 92 94-95 98 101 103 118

118

सिद्धिच्छ 103

सावाग 24

स्थपति 68-69

स्नातक 110 193 198 199 234

स्नापक 125

स्वाहास्त्र 250

ह

हरि 255

हविष 69 71

हविष्युत 65

हय्य 22 244

हीनकथनातिथ 167

आपस्तम्ब 88 102 105 107 10 113-14

118 122

आपस्तम्ब धर्मसूत्र 67 95 96 99 105 109

10 114 121 147 182

आपस्तम्ब श्रौतसूत्र 49 69 73 93 107

आभीर 32 33 196 233

आभीरी (बानी) 33

आवागव 57 159 165 196-98

आच्येण 51 66

आय (आर्यजन) 16-17 19 25 27 30 33 35

36 38 39 53 62 72 75 88 102 109

111 12 116 155 56 160 163 181

203 225

आर्यज्ञ 123

आर्य समाज 118

आपावर्त 88 197

आर्य (विवाह) 195

आश्विन 196

आश्वलायन गृह्यसूत्र 115

आश्वलायन श्रौतसूत्र 52 68

आधम 65 116 251

आमर (विवाह) 164 195

आमरी मेना 19

आग्निहक 197

इ

इक्ष्वाकु 10

इ 16-21 24 71

इक्ष्वाकु जे 67

इक्ष्वाकु पगुण 249

इक्ष्वाकु 221

इक्ष्वाकु जे 12

इक्ष्वाकु 94

इक्ष्वाकु 34 68

इक्ष्वाकु 66

इक्ष्वाकु विद्यासागर 10

इक्ष्वाकु विद्यासागर 9

उ

उग्र 113-14 171 196-97 248 245-46

उष्णदिमूत्र 37

उत्तर तमिलनाडु 228

उत्तर पश्चिमी भारत 23 32 34 37

उत्तर पूर्वी भारत 91 92

उत्तर बंगाल (बांग्ला देश) 226 227

उत्तर भारत 27 148 226 229 254

उत्तर 246

उदय (वर्धमान राजा) 97 109

उषाल 117

उपनयन (यज्ञोपवीत) संस्कार 14 36 65-68

114 120 250

उषट (टीकाकार) 57

उषाज 25 63

उशीनर 246

ख

खग्वद 17 19 32 38 49 67 69 71 75

ए

एक ऑफ कसेन बिल 10

एकनालाजिकल कन्वर्जिन्स 33

एरियन 31 150 158 165

एन्फिस्टन एम 9

ऐ

ऐनका 95

ऐनरेय ब्रह्मण 31 49 51 57 60-63

ऐनसोक 252

ऐनसिन यज्ञ 250

ओ

ओनसिन्नाज 163

ओनसिन 2. 91 94

उ

उत्तर 227

कण्व 24
 कपिलनाद 63
 कपिलवस्तु 30-31
 कपिल्ल महिता 3
 करण 113 246
 कलिग 118
 कलिग (जाति) 246
 कलि (कलियग) 176 184 201-02 204
 कवय 63
 कवय एलूप 70
 कश्मीर 234
 कानि 56
 काभीवन 25 63
 काठक मद्रदाय 70
 काठक महिता 70 73
 काण पी पी 21 88
 कायापन 223 225 76 278 234 37 240
 251
 कात्यायन श्रौतमन्त्र 49 52
 कात्यायन स्मृति 220
 कामदक 221 234 35
 कामदेव 119
 कामशास्त्र 245
 कामसूत्र 221 224 230
 कारावर 197
 कालिदास 21 247 251
 काली 95
 किरात 51 247
 कीकर (एक जनजाति) 17
 कीष ए बी 23 51 54 60 75
 कक्कटक (कटक जीववैज्ञानिक) 113 165
 196-97
 कटब 53
 कद्रोस 33 34
 कुमारमात्य 234
 करु 176
 करुपावाल (देश) 49
 कर्माली 27
 कल शोधार्ण 60

कुलान्न 71
 कुल्लूक (टीकाकार) 177 78 185-87 191
 194 96 199 200
 कुषाण 176 184 206
 कुषाण शासक 184 203 207
 कूर्मपगण 201-02
 कृष्ण (एक योद्धा) 18 19
 कृष्णवर्मा 19
 कृष्ण यज्ञर्वेद संहिता 49 55 56
 कृष्ण ऋषि 24
 खेतकर एम बी 11
 केन्स (भारतीय जाति) 54
 कंमाइट 26 27
 जैदित हिस्ट्री आरु हॉटिया 90
 जैवर्न 196 97
 जोटिवर्ष 234 35
 खेल (जाति) 228
 जलबक 9
 जालिक 128
 जालिमर्ष 146
 जोशाल 101
 जौदित्य 89 101 146 67 181 183 190 91
 203 205 271 25 6 228 23 235
 237 241
 जौशिक 255
 जौषीतकि शास्त्रमण 49
 जौटवासी 163

क्ष

क्षतु 54 156-98 246
 क्षत्र 56 59 60
 क्षत्रिय (योद्धा) राजन्य 11 12 पर्व वैदिक काल
 में 22 29 32 34 35 उत्तर वैदिक काल में
 36 38 51 55-65 67 68 73 75 पूर्व
 मौर्यकाल में 90-91 93 94 100 103 107
 13 116 122 124-25 128 130 मौर्यकाल
 में 157 159-60 मौर्योत्तर काल में 177
 181 184 87 189 90 192 195 96

गुप्तकाल म 225 233 34 236-37 239 — ग्रीक 34 93 102-04 107-08 130 150 153
47 251 52 254 55

क्षेत्र 192

क्षेत्र 63

क्षेत्र 246

क्षेत्र 192

ग

गगनमान जानक 97

गगनमान हजाम 109

गगा घाटी 23 103

गगा के मैदान 129

गगा के निचले मैदान 94

गधर्व (जाति) 67

गधर्वलोक 253

गणपाठ 121

गणपति शास्त्री टी 151 52 228

गाधर्व (विवाह) 112, 164 195

गाधार 118

गाइपर डब्ल्यू 66

गायत्री (भक्त) 239

गुजरात 227

गुह्य यज्ञ 250

गुह्य सूत्र 67 76 88 90 120 251 52

गुरुनर के एक 19 21

गान्ध 253

गोपथ ब्राह्मण 51

गोमेध यज्ञ 239

गौड 118

गौतम (धर्मसूत्र विधिग्रन्थ) 88 91 95 98

100 103-05 107 10 113 14 116 122

147 182 184 187

गौतम बुद्ध (बुद्धदेव) 35-37 49 89 91 94

118 123 125-28 147 197 253

गौतमीपुत्र शातकर्णी 192 206

ग्रीक (जन) 206

ग्रीक नागरिक 102

ग्रीक शासक 184

ग्रीक समाज 122

ख

खेयाल यूएन 12 59 150

ख

खडाल परवर्ती वैदिक समाज म 64-65 75 76

89 109 113 14 मौर्यपूर्व समाज में उनकी

स्थिति 117 18 उत्पत्ति 118 ब्राह्मणप्रधान

समाज में उनकी स्वीकृति 119 निपादों के

साथ तलना 119 12 23 बौद्ध और जैन

ग्रन्थों में उनका स्थान 123 24 कौटिल्य की

दृष्टि में 156 158 59 165 मौर्योत्तर समाज

में 194 196-200 गुप्त काल म 235 238

241 243-44 246 248-49 254

खडगपुत्र (मौर्य सम्राट) 156

खडगपुत्र द्वितीय 242

खडगपुत्र तृतीय 188 194 201 239 244 251

खरुदत्त 246

खिल्लर्स 95

खीनी 33

खच 197 98

खेत्य (खडगाह) 198

खेनाराक 203

खयत (अधि) 244

ख

खत 159 165

खडोग्य उपनिषद् 52 65-67 76

ज

जगन्नाथ तर्कपंचानन 225

जनक (राजा) 35 53

जयमगला 166

जयस्य संहिता 255

जानक 89 94 118 120 130

जातिप्रथा 10-11

जानक्यति 36-37 52 66-67

- जायसवाल के पी 55 56 58 103 104 181 — दधीति 17
 187 249
 जाली जे 195
 जूआ (खेल) 55
 जैन शूद्र 187
 जैमिनी 115
 जैमिनी ब्राह्मण 49 50 58
- झ**
 झत्त 197
- ट**
 टी गणपति शास्त्री 151 152
- ड**
 डियोडोरस 31
 डोम्ब 247-48
- त**
 तक्षशिला 115
 तमसू गण 204
 तर्क 25 27
 तर्कसंग्रह 101
 ताम्रपत्र 23
 तिलक बाल गंगाधर 10
 तखार 32
 तुर्वशास् 21
 तैत्तिरीय ब्राह्मण 67 71 73
 तैत्तिरीय संहिता 49 58 59 72 73
 तासली 245
 त्रयी 250
 त्रसदस्यु 19 25
 त्रेता युग 28
- द**
 दस शिव यद्ध 254
 दक्षिण आंध्र प्रदेश 227
 दक्षिण भारत 89 100 148 227 230 254
 दत्त एन के 11
- दधोभव 57
 दरद 32
 दर्भशास्त्रातीति 58 71
 दलपति 29
 दशपूर्णमास यज्ञ 59
 दसकर्मवरकल्प 161
 दस्य 65 196 240
 दहे 33
 दानस्तति 23
 दामोदरपर के ताम्रपत्र 234
 दाशरात्र यद्ध 21
 दाश 196-97
 दाम (गलाम) 9 11
 दाम 16 20 दास और दस्य 21 24 ऋग्वेद में
 दास 30 34 38 ऋग्वेद में दास (गलाम) 26
 38 39 परवर्ती वैदिक काल में 51 पूर्व
 मौर्यकाल में 94 98 101-03 106 122
 127 28 मौर्यकाल में 150 152 157
 आस्तिक और दस्य में अंतर 160 62
 मौर्योत्तर काल में 180 191 92 195 96
 गुप्तकाल में 220 26 241-42
 दामप्रथा 23
 दास च्यापार 23
 दासी 23 21 32
 दास वर्ण 2 30
 दिवाकीर्ति 246
 दिव्य 236
 दि एज ऑफ इपीरियस यूनिटी 90
 दि हिस्ट्री ऑफ इंडिया (जे मिल) 9
 दिन (देव) 72
 दिवोदास 27
 दिव्यावदान 176
 दीर्घतमसू 24 25 26 63
 दीप निकाय 89 117 125 126 180
 दीप्ति 56
 दैव (विवाह) 195
 दण्डी 33 176
 द्रविड 33 118 122 246

राष्ट्रपायन श्रौतसूत्र 49

द्रष्टु 21

घ

घनुर्वेद संहिता 240 250

घर्मकीर्ति 221

घर्मव्याघ्र 255

घर्मशास्त्र 10 12 13 29 58 90 93 148
163

घर्मसूत्र 12 61 76 88 90-91 93 95 99

100 104-08 109 110 112 14 115

118 120 122 126 130 146-49 156

158 160 163-64 168 199 206 270

226 243

घातकर्म 29

घिखण 196-98

घर्षे जी एम 11

धुनिमित्र 214

ङ

नन्दाज (टीकाकार) 745

नद वशा 103 146

नमस्कीर्ति 149

नामधेय संस्कार 207

नाट्यशास्त्र 221 241-42 249

नार 220 222 34 225 26 228 232 234

38 240 245 250

नारदस्मृति 220 223 234 241

नार्य ब्लैक पालिशड बेयर 89

नामिक के उत्कीर्ण चिह्न 180

निकाय 53

निवृष्ट जाति 19

निखान निधि 237

निषट काह्मण 51

निरुक्त (ग्रथ) 61 69

नियोग 195

निपात (नेमाद) 51 67-69 71 74 108 113

14 सभाज में उनका स्थान 120 21 123

निपाद गात्र 121 22 कौटिल्य की दृष्टि में

159 165 अथ जानियो र साथ नलना

196-98

नीतिसार 221

नपाल 220

नसिहपुराण 229

न्यायसूत्र 13

प

पञ्च महायज्ञ 250

पञ्चतथ 244

पञ्चम वेद 249

पञ्चान (दिश) 71

पञ्चाव 88

पञ्च 21

पञ्चविंश ब्राह्मण 49 63

पञ्चजलि 176 178 180 182 83 192 94

196 199

पाण 22

पान्नवणा 176

परशराम 15

परशर 63

परिपत् 157

पर्णक 51

पणमणि 29

पर्णि 27

पार्थियन शासक 184

पत्तनव 227

पत्तनव एनपत्र 228

पश्चिम भारत 270 239 254

पर्वद 54

पत्तनव 202

पश्चिमी दक्कन 170

पत्तनव 32 33

पाञ्चान 176

पादमोपाव 196-97

पाणिग्रहण 245

पाणिनि 37 92 96 98 121 165 192 93

पारशर 113 159 165-67 196

पार्श्वतर एक र 227 234

पार्थियन 176 206

पानि नीमिश द्विचरानरी 98

- पालि ग्रन्थ 29 91 93 94 97 109 112 117 —
 118 119 171 150 162 228
 पालि धर्मग्रन्थ 124
 पीना मृत्यु 242
 पञ्चिष्ठ 71
 पङ्क 65
 पक्कर 197
 पराग 28 29 176 201 220 254 55
 परिकल्प 19 25
 परुषमघ यज्ञ 52 64
 परुष मूत्र 25 29 31 62
 पुनर्विद्या (रावी मन्त्र) 21
 पराहित 22 23 24 30 31 35 64 129 154
 166-67 182 184 203 226 253 255
 पराहित प्रथा 24
 पर्णि 33 65 158 246-47
 पण्डित 56
 पूर 21
 पूर्वी उत्तर प्रदेश 92
 पूर्वी नेपाल 246
 पुष्य 244
 पेम्स 97
 पैकार 223 233
 पैजवन 12 34 36 250
 पैप्लाद शाखा 32
 पैराच (विवाह) 112 164 195
 पैलकस (पलकस कलकस कुकलस यकलस)
 51 64 76 111 118 20 122 23 159
 165 196 198 248 250
 प्रजापति 50 66 70-71, 224
 प्रतर्दन दैवादासि 25
 प्रतिमाविज्ञान 221 252
 प्रतिसोम 238
 प्रमिति 204
 प्रवाहण जैवलि 35
 प्रजापत्य (विवाह) 195
 प्रजापत्य व्रत 251
 प्रजापत्य लोक 252
 प्राणायाम 111
- प्रायश्चित्तकांड 220
 प्रार्थनाग्रन्थ 180
 प्रेक्षागृह 242
 प्लव 246
 प्लेग 242
 फ
 फारम 26
 फाहियन 238 39 244 247-48
 फिक् आर 11 91 97 119 124
 फिजियन (भारतीय जाति) 54
 फेरो 256
 घ
 घणाल 9
 घनात्म 118 19
 घर्नेल ए सी 107
 घनभूष 25 27
 घनि (राजा) 63
 घन्धिक 32
 घान्तायण 36-37
 घाल विवाह 10
 गिमियार 125
 गिहार 88 92
 गृहदरशयक उपनिषद् 71 74 76
 गृहदेवता 63
 गेबीलोनिया 26
 गै 51
 गिबेटेरियन पीक 176
 गौड (जन) 37 101 120 123 127 28 176
 181 185 197 207 255
 गौड धर्म (मप्रदाय) 123 125 76 127 184
 207 255
 गौड भिक्षु, भिक्षुणी 117 18 1 3 24 126
 178 181 190 206 251
 गौड शूद्र 187
 गौड सध 118 126-27 181 253
 गौडसत्त 91
 गौद्यायन 88 100 104 107-08 111 16 120
 122

बौधायन धर्मसूत्र 113

बौधायन श्रौतसूत्र 49 107

ब्रह्म 56 59

ब्रह्मर्षि 35

ब्रह्मर्षिनिश 176

ब्रह्मलोक 76

ब्रह्माह्वरण 202, 241

ब्रह्मा 27

ब्रह्मावर्त 176

ब्राह्म (विवाह) 195

ब्राह्मण (पञ्चारी) 11 12 पूर्व वैदिक काल में

22 24 29 31 34 36 उत्तर वैदिक काल

में 51 55 58-60 62 73 75 पूर्व मौर्यकाल

में 90-91 93 95 100-01 103 105 107

13 116-30 मौर्यकाल में 157 159-60

164 166 168 मौर्योत्तर काल में 176-77

180-206 गुप्तकाल में 220-22 227 28

231 233 34 236-49 251 56 279 चूड़ों

में विरोध 280-81

ब्राह्मण ग्रन्थ 10 13 49 50 59 63-64 66

75 88 90 108 120 146-47

ब्रिटेन 9

भ

भट्टाकर जी भार 199

भट्टाकर सर भार जी 10

भट्टस्थामिन् 151 52

भरत (मनि) 221

भरत 89

भलानम् 21

भविष्य पुराण 63 221 249

भाग्यध 71

भागवत पुराण 221 249

भारत 9 10 16 26 27 34 148 206

भारत जनजाति 21 36

भारत यद्ध 33

भारतवर्ष 146

भास 176

भृगु 196

म

मग 246

मगध 94 101 125

महिषम निवाय 89 93 105

महिषम पतिपदा 147

मत्स्य 176

मत्स्य पराण 202 221

मयरा 179 181

मदनपाल (मनि) 63

मन्त्रिण 246

मदगु 197 98

मदनाभ 246

मद्यपक ममारोह 67 115

मध्य देश 238 39 144

मध्य भारत 227 28

मध्यात विभाग 147

मनिसकम् 197

मनु 90 114 159 176-78 180-85 188 98

200-01 203-07 222 225 27 232 234-

35 241 243 245 248 251

मनु वैवस्वत 244

मनुस्मृति 9 100 176 179 200 205 220-

21 226

मनु 20

मरुत (देव) 18 57 71

मरुत आविधिन 57

मरुतलोक 252

मल्ल 197

मस्करिन 114

महाभारत 27 32 34 36 50 57 63 69 71

74 220-21 249 254-55 257

महाभार्य 176 199

महायजु विष्णुदास 242

महावस्तु 176 178 79 188

महावृष 32 37 66

महावत (तप) 239

महिष 246

महिषक 246

महीनाम 63
 महीधर 57
 मागध 113 159 197 246
 मागधी पाकृत 250
 मानग 119 124 248
 माधव 204
 मामतय 25
 मार्कण्डेयपुराण 221 278 247 250
 मार्गव 196-97
 मानवा 88 192 233
 मालव्य 192
 माहिष 246
 मिहल विगडम 256
 मितनी 27
 मिथिला 210 255
 मिल जे 9
 मिलिबपञ्चो 176 80 184 85
 मिस्र 203 256
 मीमामा 249
 मजधान 32
 मनिब 65
 मूर्ति (सन्नाट) 253
 मृच्छकटिक 242-43 246 248-49 256
 मगधनीज 147-48 150 51 153 157 58
 163
 मन् 197 8 238 248
 मेधातिथि 63 178
 मैत्रराजा 227
 मैत्रायणि संहिता 73
 मैनयक 196 97
 मोरिय वंश 156
 मौर्य शासन 177
 मौर्य साम्राज्य 89 149 50 203 205-06
 मोष्टिक 197
 मीमिकैनी देश 163
 म्यर जे 10 1: 21
 म्लच्छ 177 202 204 233 236 241 247
म
 यजमान 23

यजुर्वेद 62 67 71
 यज्ञ दीक्षा 250
 यन् 21
 यवन 88 103 113 246
 याज्ञवल्क्य 220 222 24 227 232-40 242
 46 249 50
 याज्ञवल्क्य स्मृति 220 226 253
 यादव 19
 यास्क 69
 धुग पुराण 177 207
 यधिराष्टि 33 51 56 74
 यूनान 102
 यूनानी राजतंत्र 148
 यूरोप 90
 यूरोपवासी 11
र
 रजक 254
 रजसू गुण 204
 रथवार 29 54 55 57 67-68 71 73 75 113
 समाज मे उनका स्थान 117 120 122
 159 अन्य जातियों से तलना 165 230 246
 रविवीति 242
 राक्षस (एक जनजाति) 27
 राक्षस (पिबाह) 164 195
 राघवानंद 188 198
 राजगृह 89 179 183
 राजमिस्त्री 230
 राजसूय यज्ञ 33 54 60 62
 राजा 28 29 107 121 125 166 201 233
 34 237 38
 राज्याभिषेक यज्ञ 51 60
 रात (दिव) 72
 राम 251
 राम मार्गव 60
 रामायण 249 251 257
 राय राममोहन 10
 रीज डेविडस टी दब्ल्यू 91 120
 रीज डेविडस (श्रीमती) 130
 रुद्रदामन 206

रुद्र पशुपति 69 71 72

रुद्रलोक 254

रैक्व 37 52

रोम 93 102-03 130 150 153 206

रोमन नागरिक 33 89

रोमन राजा 24

रोम साम्राज्य 203

रीय आर 16

ल

लकावतारसूत्र 221

लान (शास्त्र) 249

लाट्टपायन चोतसूत्र 49

लाल स्तंभ 242

लीलावती 253

लैटिन फ्लामेन 24

लैसिडिमोनिया 163

य

यज्ञसूची 221 249 253-55

यज्ञोक्ति 63

यराहदास 242

यराहमिहिर 221 233

यरुण 20 21 31

यरुण यज्ञ 64

यद्विमान महावीर 35 90 124

यण 58 64-66 70 71 90 104 109 112

131 158 59 176-77 237 245 251

यर्ण प्रथा 226

यर्ण (विभाजन और व्यवस्था) 29 30 31 114

127 129 30 165 176 192 197 206-

07 226 240]

यर्णाधम 221

यत्नभी 227

यसतमेना 246 256

यसिष्ठ 21 63 88 100 104 107 110 113

14 116 121 131 164 190 200-01

207 230 241 256

यसिष्ठ धर्मशास्त्र 241

यसिष्ठ धर्मसूत्र 129 147

यसोर्धाया यर्म 58

यागूरिक 158

याज्ञपेय यज्ञ 59

याज्ञसमेयि संहिता 58 65 70 73

यात्स्यायन 221 245

याम्यपुराण 202 204 241 245

यिधवा विवाह 10-11

यिनय पिटक 89 96 98 117 120 130 147

यिसियम जॉन सर 9

यित्सन, एच एच 9

यिज्ञविज्ञत् यज्ञ 69

यिज्ञवदव 57 71

यिज्ञवतर सौपद्मन 60

यिज्ञवामित्र 35 65 194 255

यिष्णिग 21

यिष्णु (स्मृतिकार) 227 236-37 239,245

यिष्णुधर्मोत्तर पुराण 221

यिष्णुपुराण 69 184 204 207 221

यिष्णुस्मृति 220-21

यिज्ञानेखर 244

युहत् संहिता 221 228 244 251

युहस्पति 18 222 26 229 30 232 38 243

247 252

युहस्पतिस्मृति 220-21 223 228 253

युन 24

येवात सूत्र 36

येवर ए 10 72

येण 120 22 165 196-98

यणी 120

येणुकार येणुकार 120

येविक इवेक्स 22 51 62 76

येदेहक 120 149 196-97 233 246

येदेहक (व्यापारी) 151

येण 120

येण्य 165

येस 246

येशाली 235 255

येशोपिक (शास्त्र) 249

येश्य प्रारंभिक वैदिक काल में 28 29 परवर्ती

वैदिक काल म 51 55 56 58 59 62 64
 65 67-68 70 71 73 75 मौर्यपूर्वकाल में
 88 91 93 100 103 105 107 109 111
 113 115 16 121 125 127 28 130
 मौर्यकाल में 149 51 157-60 164 मौर्योत्तर
 काल म 177 78 180 181 183 185 87
 189 90 193 195 96 201 204 गुप्तकाल
 में 225 27 233 34 236-42 245-46
 251 52 254 57
 वैश्वदेव अनष्टान 243
 वैश्वदेव यज्ञ 109 111
 वैष्णव उपपुराण 252
 वैष्णव ग्रन्थ 251
 वैष्णव धर्म 184 255 56
 व्याकरण (शास्त्र) 249
 व्याकरण (पाणिनि) 37 88 92 103
 व्यास 63 255
 हिट्टने डब्ल्यू डी 30 31
श
 शबर (टीकाकार) 36-37
 शबूक 251
 शक 176 206 246
 शक शासक 184 203
 शकार 249
 शतपथ ब्राह्मण 49 54 57 59 60 62 65
 67 73 74
 शतरुद्रीय 71
 शबर 33 65 118 158 247
 शर्विलक 246
 शास्त्रायन श्रौतसूत्र 70
 शास्त्रायन ब्राह्मण 49 52
 शांति पर्व 12 34 36 270 222 24 230
 231 34 239-41 243 48 51 257
 शान्त्य 130
 शामा शास्त्री 151 161 166
 शास्त्री वी एम 17
 शि-पी ऋग्वेदिक काल म 28 29 परवर्ती
 वैदिक काल म 51 53 54 71 75 पूर्व
 मौर्यकाल में 91 92 101 106 127 129

130 मौर्यकाल म 148 150 55 मौर्योत्तर
 काल म 179 81 206 गुप्तकाल में 228
 230 31 244
 शिव (एक जनजाति) 21
 शिवलोक 253
 शिवि 36
 शुक्ल यजुर्वेद 55 56
 शुक्ल यजुर्वेद संहिता 49
 शुन-शेष 64-65
 शू 9 13 16 24 शूद्र जनजाति 29 35 शूद्र
 जनजाति के सैनिक कार्य 36 शूद्रों की
 स्थिति 49 57 66-88 90 91 जनसंख्या 93
 95 97 98 सेवा नहीं करने वाले शूद्र
 शूद्रपत्रों तथा अर्थ में भेद 93 95 उनकी
 विभिन्न भूमिकाएँ 97 98 पूर्व मौर्यकाल में
 उनकी राजनीतिक कानूनी स्थिति 102
 106 उनकी सामाजिक अयोग्यता 106-107
 उनका पेशा और भोजन 109 111 विवाह
 के नियम 112 114 उनकी शिक्षा के प्रकार
 114 15 उनके धार्मिक कर्म 116 पाच प्रकार
 के निम्न पेशे 117 पाच हीन जातियाँ 117
 18 शूद्र और अत्ययोनि 121 बौद्ध धर्म में
 उनका प्रवेश 122 126 जैन लोगों का
 दृष्टिकोण 126 127 वैश्य और शूद्रों को
 समान मानना 128 29 निचले तबके का
 विरोध 130 कौटिल्य की दृष्टि में 148
 कौटिल्य की मायता 150 56 158 59 शूद्र
 और गुलाम 160-163 मौर्योत्तर काल में
 उनकी स्थिति 176-178 180-182 183
 196 198 207 गुप्तकाल में उनकी स्थिति
 220-22 224-25 227 247 249 57
 शूद्रक 221
 शूरसेन 36 176
 शिव संप्रदाय 255
 शांडिक 197
 शौनक 196
 श्याम स्तम्भ 242
 श्रमिक 12 परवर्ती वैदिक काल में 75 पूर्व
 मौर्यकाल में 93 99 110 111 29

मौर्यकाल में 149 51 153-55 158 मौर्योत्तर — सामवेद 67

काल में 181-84 गण्डवाल में कृषि श्रमिक

222 24 231 32

श्रीशातकीर्ण 179

श्रुति 202 255

श्वपच 239

श्वपाक 63 165 196-98

श्वेतवेतु 51 66

श्वेत स्तम्भ 242

श्रौतसूत्र 49 67 74

स

सकरी 197

स-यासाश्रम 251

सस्कारवाङ् 220

समुत्त निवास 89

सौहार्द 22 25 38 59 66 72 73 75

सोह्य बर्तन 249

साह्य (शास्त्र) 249

सिध 31

सिधु 234

सिध चाटी की सम्पत्ता 23

सिंहवर्णन 202

सूडी 245

सजातीय विवाह 10

सेहु 12

सती प्रथा 10

सत्यार्थ प्रकारा 10

सत्याषाढ श्रौतसूत्र 49

सत्त्व गुण 204

सहस्रपुत्र 91

सहस्रपुत्रहरीक 176 188 197

गदाना 27

सनवनीको 242

सरस्वती (ज्ञान की देवी) 27 189

सरस्वती नदी 33 176

सर्वमेघ यज्ञ 52

सावी 89

सानवाहन 89 181 192, 206-07 236

सामप्रकृतसूत्र 125

सामविद्यान साहस्रमण 107

सायण 18 19 24 32, 54 61 63 65 72

सावत्थी 89

सिक्कर 31 148

सिद्धि 253

सीधिन जनजाति 22 26

सुकरान 53

सुकरालिन् 201

सुत (वार्तालाप) 89

सुन्धिण क्षेमि 63

सुदर्शन झील 206

सुदाम् 21 36

सुमेर 23

सुन 29 71 159 197 234 246

सूयण्डम् 106

सेनार्ट ई 11 22 68

संलग्न 67

सैक्शन (मारोपीय जाति) 54

सैरघ 196-97

सोम (देवता) 18 19

सोम यज्ञ 73

सोमरस 60 69 70

सोर्ई 31

सोयघ 246

सौरमेनी 250

सौराष्ट्र 233

सुईया 147-48 150 158 163

स्पार्गन 66

स्पार्ट 53

स्पर्मियोनई 163

स्मृति 146 201

स्मृतिविर 220-22 229 236 240 242

स्मृतिप्रश्न 10 221 225 232 234-35 237

38 245-46

स्वाधर 246

स्वामी दयानन्द 10

ह

हङ्ग्या 23

रामशरण शर्मा

जन्म 1 नितंबर 1920 बलौली (बिहार) एम.ए. पी.एच.डी. (नान्) आर भाषाशास्त्र और पटना के कॉलेजों में प्राध्यापन (1959 तक) पटना विश्वविद्यालय में इतिहास के विभागाध्यक्ष (1958-73) पटना विश्वविद्यालय में प्रोफेसर (1959) दिल्ली विश्वविद्यालय में प्राध्यापक तथा विभागाध्यक्ष (1973-78) ब्रह्मचर्य नष्ट करना (1969) भारतीय इतिहास अनुसंधान परिषद् अध्यक्ष (1972-77) भारतीय इतिहास कांसेस के महापति (1975-76) युनस्को की इटालीन एन्थ्रोपॉलॉजी परीमंटेरी ऑफ कल्चर ऑफ मैट्रोनॉमिकल उपाध्यक्ष (1973-78) ब्रह्मचर्य ऐतिहासिक महापति के 1983 के कैंपेन स्वतंत्रता के सम्मानित (नवंबर 1987) जनक समितियों और आयोगों के अध्यक्ष भारत भारतीय इतिहास अनुसंधान परिषद् के नवगत केन्द्रों और संग्रहालयों के प्राध्यापक केन्द्रों के अध्यक्ष हैं।

प्रकाशित ग्रन्थ विश्व इतिहास की मूल्य पटना 1951 52 शूद्राव इन एंग्लो इंडिया डिप्लोमेटिक 1960, आम्बुद्वय ऑफ पॉलिटेक्निक आर्किटेक्चर एंड इन्स्ट्रुक्शन इन एंग्लो इंडिया डिप्लोमेटिक 1968, माइंट ऑन बनी इंडियन मानाईटी एंड इक्वॉलीटी 1966 इंडियन पत्रकारिता, डिप्लोमेटिक 1980 एंग्लो इंडिया डिप्लोमेटिक 1980 इन डिप्लोमेटिक ऑफ 'एंग्लो इंडिया' सीमरी आर्किटेक्चर संग्रहालयें इन अली माइएवन इंडिया चौकी आर्किटेक्चर 1987 मैट्रोनॉमिक कल्चर एंड मागन परमिंग्स इन एंग्लो इंडिया, एम्बुद्वय आर्किटेक्चर परमिटेक्निक इन मागन एंड इक्वॉलीटी डिप्लोमेटिक ऑफ अली इंडिया, 1983 ब्रह्मचर्य इन इंडिया (प्रकाश 300 इ. स. नमूना 1000 इ.) 1969 आर्किटेक्चर ऑफ स्टेट इन इंडिया, 1929 मद्रास एम्बुद्वय ऑफ रिमिड इन मागन एंड इक्वॉलीटी डिप्लोमेटिक ऑफ इंडिया 1961

हिंदी और अंग्रेजी के अंतरिक्षों में भाषा की परम्परा के अन्तर्गत भारतीय भाषाओं और अंग्रेजी, अंग्रेजी के अन्तर्गत अन्तर्गत अन्तर्गत भाषाओं में भी प्रकाशित हैं।